anti
nietz
sche
LA CRUELDAD DE LO POLÍTICO
Jorge Polo Blanco

anti
nietz
sche
LA CRUELDAD DE LO POLÍTICO
Jorge Polo Blanco

Jorge Polo Blanco

Anti-Nietzsche

La crueldad de lo político

Tangent

EDITORIAL

© Taugenit S.L., 2020

© Jorge Polo Blanco, 2020

Edición digital: José Toribio Barba

Diseño de cubierta: Gabriel Nunes

ISBN digital: 978-84-17786-14-4

1.ª edición digital, 2020

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

www.taugenit.com

Índice

1. ¿Un pensador alejado de la política y de lo político?

2. Escenas biográficas de un reaccionario radical

3. Lo trágico contra lo civilizado

4. No hay metáforas inocentes. Una justicia naturalizada, una moral biologizada

5. Gran cultura y esclavitud social. ¿Un aristocratismo meramente espiritual?

6. El anti-Rousseau. Una filosofía política esencialmente elitista

7. Una ontología socialdarwinista

8. ¿Acaso podemos extirpar lo inextirpable?

9. El último metafísico

10. Una exégesis despolitizadora (es decir, exculpatoria)

11. La razón como mera secreción de la vida orgánica

12. Irracionalismo, esteticismo y liberación

13. Nietzsche: ¿un aliado del pensamiento emancipador?

1. ¿Un pensador alejado de la política y de lo político?

«Otro libro sobre Nietzsche», podría decir alguien con un tono de hastío. «Pocas novedades en el frente de batalla; nada nuevo bajo el sol». «Demasiados ríos de tinta han corrido ya. ¿Por qué añadir otro pequeñísimo afluente a ese mastodóntico caudal?». Y tendrían bastante razón, claro está, quienes así dijeran. Pero en el presente ensayo trataremos de mostrar que la filosofía de Nietzsche, al contrario de lo que se ha sostenido en demasiadas ocasiones, también es una filosofía eminentemente política. Y es justo ahí donde, con humildad, pretendemos incidir. Pero nuestra propuesta se fundamentará en la imposibilidad de localizar en el pensamiento nietzscheano elementos teóricos capaces de sustentar un pensamiento político de signo emancipador. Con esto último, por cierto, también contravendremos ciertas lecturas que han sido prácticamente hegemónicas durante las últimas décadas. La puesta en escena de un Nietzsche «aliado del pensamiento emancipador», a nuestro modo de ver, está bloqueada y obturada; es un camino imposible de recorrer, impracticable y pedregoso, por más voluntarismo teórico que pueda derrocharse. Los que pretendieron recorrerlo dieron muchos pasos en falso, sucumbieron a múltiples espejismos y, en demasiadas ocasiones, silenciaron de manera sistemática importantes pasajes de la obra nietzscheana.

Para mostrar lo anterior impugnaremos algunas «lecturas expurgatorias» que han querido ignorar al Nietzsche concreto y viviente, ese pensador profundamente reaccionario, antidemócrata y antisocialista; entendiendo esto último en un sentido muy amplio, es importante remarcarlo, toda vez que los anarquistas o los republicanos radicales de estirpe rousseauniana también merecieron su odio visceral. Nos hallamos ante una personalidad formidable y profunda que reaccionó con sumo horror cuando tuvo noticia de los hechos de la Comuna de París, y aplaudió su sangriento aplastamiento, en un gesto demasiado nietzscheano. Veremos que siempre permaneció al tanto de la coyuntura sociopolítica de su

época, contra lo que algunas lecturas «estetizantes» han pretendido sostener, y detestó profundamente el movimiento obrero. De hecho, se hallaba muy conmocionado por la expansión de lo que él mismo denominó la «Hidra Internacional», porque su moral aristocrática no encerraba ninguna metáfora empleada para trazar una crítica cultural y poética de la civilización occidental; esa visión aristocrática del mundo, dejémonos de imposturas, era absolutamente literal. Experimentaba una sincera repugnancia por todo lo plebeyo, y las obtusas clases populares solo le merecían desprecio. Su elitismo fue, en todo momento, portentoso. Pero, además, intentaremos mostrar que la propia ontología nietzscheana, basada en la voluntad de poder, y que nosotros no dudaremos en calificar de «socialdarwinista», es por completo incompatible con cualquier visión política de signo transformador, progresista o emancipador. Todo esto encontrará el lector en las presentes páginas, siempre abiertas a la discusión polémica.

Las hermenéuticas del pensamiento nietzscheano derivaron por cauces siempre tumultuosos y agitados. Después de la Segunda Guerra Mundial se produjo la rehabilitación de una filosofía que había sido adulterada, tergiversada y groseramente manipulada; se quiso, con cierta necesidad de justicia, desnazificar. Múltiples elementos ideológicos se habían adherido de manera espuria a un pensamiento que debía ser, en cierto modo, «recuperado». Y, para ello, se adoptó una estrategia expedita, pero sustancialmente equivocada: la mejor fórmula para desvincular a Nietzsche del fascismo consistía, sencillamente, en despolitizarlo. Muerto el perro, se acabó la rabia. Si se construía la imagen de un filósofo meramente esteta u ontológico, ajeno e incluso hostil al universo político, todos los funestos malentendidos quedarían de inmediato deshechos. El péndulo de la hermenéutica nietzscheana, así, se había movido hacia el otro extremo; de una politización parcialmente ilegítima y desvariada se pasó a una neutralización política de su pensamiento[1]. Sin embargo, y es lo que pretendemos mostrar en este ensayo, esa neutralización es tan errada y desvariada como su vulgar politización nacionalsocialista.

Es cierto que su figura ha sido incluida en algún volumen de historia de la filosofía política, como, por ejemplo, la compilación de Leo Strauss y Joseph Cropsey[2]. El autor del capítulo dedicado a

Nietzsche en esta obra, Werner J. Dannhauser, comentaba, entre otras muchas cosas, que él introdujo el ateísmo, por primera vez, en el imaginario reaccionario de la derecha política[3]. Pero la inclusión de Nietzsche en el grupo de «pensadores apolíticos» sigue siendo recurrente, aunque pueda demostrarse lo injustificable de tal ubicación. Entender su obra desde «lo impolítico», categoría confusa y estéril, tampoco resulta convincente[4]. Como es evidente, nunca fue un filósofo político en el sentido en el que lo fueron Maquiavelo o Hobbes. Pero desde un punto de vista meramente cuantitativo, la materia textual que de forma más o menos explícita se refiere a temas políticos es abundante; son muy numerosos los pasajes en los que aborda dichos asuntos, ya sea en obras publicadas o en el Nachlass. Que dichos pasajes se hallen diseminados, e imbricados con otras temáticas, no implica que no sean medulares y constitutivos; entre otras cosas, porque en Nietzsche todo se halla diseminado e imbricado. Pero, además, y esto es lo más decisivo, ese pensamiento político guarda una íntima afinidad con los núcleos más importantes de su filosofía. No se trata de una cuestión marginal o anecdótica, si bien es verdad que su forma de escribir no ofrece facilidades y que su «pensamiento político» se halla disperso y enmarañado de mil maneras. Su lenguaje polisémico y metafórico, cargado de vituperante y profética grandilocuencia, tampoco invita a la serenidad analítica. A veces es crudo y explícito, eso sí. Pero, en medio de sus ardientes fogonazos, podemos descubrir ciertas coherencias internas que, a la postre, configuran un pensamiento político definido.

Se ha dicho, con razón, que la masa invertebrada, asistemática e inorgánica de los textos nietzscheanos permite una serie casi infinita de recomposiciones; en función de qué tipo de «selección» realice el intérprete, emergerá un Nietzsche u otro. Es este un monstruo de mil caras, y siempre encontraremos un aforismo que «encaje» con nuestra lectura preconcebida. Comentaba Félix Duque que «es bien sabido que Nietzsche es tan proteico y variopinto en sus manifestaciones (a veces, en un mismo período) que de la textura de su pensamiento pueden cortarse los trajes más diversos, y aun contradictorios»[5]. Algo de cierto hay en todo ello, sin duda. Ahora bien, ¿la maleabilidad hermenéutica de su obra es infinita y, por ende, cualquier «máscara» se le puede adjudicar? A nuestro juicio, se debe responder negativamente a semejante cuestión. De

hecho, el propio Nietzsche se hubiese arrancado con ira y asco algunas de las máscaras que muchos intentaron encasquetarle. Es cierto que su estilo de escritura, a diferencia de otros filósofos canónicos de la tradición occidental, se presta a una lectura impresionista. Sus estrategias argumentativas, que en ocasiones no se distinguen de un conjunto de cañonazos, no favorecen una lectura sosegada y lógica. Pero precisamente eso es Nietzsche —dirán algunos—, una renuncia deliberada a la sistematicidad logocéntrica. Está bien, admitamos que eso es así. Sin embargo, detrás de tantas invectivas y de tantos ditirambos podemos hallar ciertas fibras intelectuales que siempre estuvieron presentes en su pensamiento; en sus escritos encontraremos ciertos núcleos de sentido que permanecieron inconmovibles.

Nietzsche, y esta cuestión no es baladí, siempre tuvo muy claro quiénes eran sus adversarios espirituales. Pero su crítica furibunda de la cultura occidental también se adentraba, como no podía ser de otra manera, en el mundo político. Aunque es cierto que su labor primordialmente disolvente no lo condujo a la preparación de un «programa» concreto, dibujó, a pesar de todo, las líneas maestras de una «visión» política. Por lo demás, es indudable que su obra alberga un nítido contraprograma: él sabía muy bien quiénes eran sus contrincantes políticos, pues sobre ellos arrojaba cantidades ingentes de la metralla dialéctica más corrosiva que pueda uno imaginar, y tenía muy claro qué órdenes sociopolíticos eran los menos deseables. Y es que, más allá de su labor crítico-disolutiva, que en ocasiones evidenciaba una suerte de goce por la destrucción gratuita (tensando dicha crítica hasta límites patológicos, sin ofrecer, sin embargo, una justificación bien argumentada de tan ardientes impugnaciones), más allá de todos estos alaridos histriónicos, decíamos, también podemos localizar en su obra algunas propuestas normativas; propuestas ético-políticas harto inquietantes, por cierto.

Mazzino Montinari terminaba un ensayo sobre nuestro filósofo alegando que nunca fue más allá de la dimensión moral a la hora de juzgar «el fenómeno político-cultural más importante de su época, el socialismo», en el cual vio una reverberación última —y tremendamente desagradable— del resentimiento cristiano. Nietzsche, se suele argüir, no tenía un conocimiento técnico de la

teoría socialista; no polemizaba con Marx y Engels de una forma explícita. Bien es verdad, no obstante, que en abril de 1880 escribió a su amigo Franz Overbeck, desde Venecia, para decirle que le gustaría tener el catálogo de los libros que estaban a la venta en la librería socialista de Zúrich[6]. La escritora Malwida von Meysenbug, amiga íntima de Wagner y de Nietzsche, recordaba en Memoiren einer Idealistin que este último leía textos de todas las tendencias socialistas. No se desentendió de las cuestiones sociales y económicas, por lo tanto. Pero Montinari insistía en señalar que la esfera política, como tal, nunca constituyó el epicentro del pensamiento nietzscheano. El editor italiano de las obras completas de Nietzsche terminaba sosteniendo que la correcta utilización política del filósofo dionisíaco habría de ser, en todo caso, aquella que pusiese de manifiesto una radicalísima libertad de espíritu; aquella que pusiese en valor un acerado impulso crítico que nunca se cansase de cuestionarlo todo[7]. La carga política nietzscheana, en esta lectura, sería el reclamo indómito de una espontánea y absoluta libertad frente al Estado. Pero ¿podemos decir, con seriedad, que Nietzsche fue una suerte de ácrata enemigo del poder y del orden? A nuestro juicio, no. O, en todo caso, debería matizarse que fue adversario de algunos órdenes, aunque partidario de otros. Hubiese vomitado, y literariamente lo hizo, sobre todos los anarquistas de su tiempo. ¿Un librepensador? Sí, en cierto modo lo fue, a pesar de sus implacables ataques a la figura del «librepensador» ilustrado; pero ello es del todo compatible con la movilización de un pensamiento rabiosamente reaccionario.

Fue un hombre solitario y enfermo, que huyó pronto de la vida académica. La publicación de su primer trabajo importante, El nacimiento de la tragedia, tuvo consecuencias muy desagradables; la comunidad científica filológica lo rechazó con dureza, desacreditándolo por falta de rigor. Tan contundente fue la crítica, y tan mermada resultó su reputación como filólogo, que Nietzsche se quedó prácticamente sin alumnos en sus cursos universitarios de Basilea. Pocos años después, en 1879, su carrera académica terminó para siempre (se prejubiló de manera voluntaria, concediéndole la Universidad una pequeña pensión). Ahí comenzó su vida errante por parajes suizos y ciudades italianas, principalmente. Todo esto, quizá, pudiera contribuir a inflamar esa imagen de «rebelde solitario». La hermosísima y terrible semblanza que de él trazó

Stefan Zweig lo presentaba como un hombre de caminar dubitativo y aspecto frágil, instalado en una creciente soledad. Se hallaba constantemente aquejado de malestares físicos, pues habitaba un cuerpo lacerado y acribillado por excesivas dolencias. De manera paulatina fue alejándose de las relaciones mundanas, ahogado en austeros cuartuchos fríos de pensiones baratas y consumiendo abundantes drogas para poder dormir al menos unas horas. Así transcurría su tiempo, engarzado en la rigurosa cadencia de un sufrimiento que retornaba siempre, rodeado de manera permanente de sus legajos y escribiendo casi sin ver, durante horas y horas. Poseedor de un sistema nervioso hipersensible y mórbido, apenas podía tolerar un cambio atmosférico o climatológico. Un poeta-filósofo demasiado atormentado, sin duda[8]. Escasos fueron los días que vivió colmado de dicha. Sin embargo, de todo ello no podemos colegir que las coordenadas estético-intelectuales de Nietzsche sean compatibles, siquiera sea en algún grado, con los impulsos políticos emancipadores. Llevados, quizá, por esa suerte de empatía naíf que experimentamos hacia los antihéroes y los mártires, podríamos terminar sucumbiendo a tan espectacular espejismo. Pero la cosmovisión que se desprende de su legado es, más bien, profundamente reaccionaria y elitista, como veremos en las presentes páginas.

Acaso debamos recordar, a modo de anécdota, que en su infancia y adolescencia mostró una religiosidad piadosa. Era hijo de un ferviente pastor protestante, monárquico hasta la médula. Sin embargo, cuando aún no había cumplido cinco años el padre falleció. Poco tiempo después también moriría el hermano pequeño, Joseph. En los escritos autobiográficos de juventud puede rastrearse la indeleble huella de dolor que tales acontecimientos imprimieron en su espíritu. Desde entonces, el pequeño Friedrich Wilhelm (que recibió este nombre no por casualidad, puesto que nació el 15 de octubre, día del cumpleaños del rey Federico Guillermo IV de Prusia) sería criado y cuidado (sobreprotegido, al parecer) por mujeres: su abuela, su madre, su hermana y sus tías. Su trayectoria existencial jamás presentó tintes saludables a nivel emocional. En lo erótico-sentimental su vida resultó un completo descalabro. Sus intentos de contraer matrimonio con Lou Andreas-Salomé rozaron lo patético. Eso sí, parece cierto que, siendo aún estudiante, contrajo la sífilis en un burdel de Colonia. Errabundo y nómada en

los últimos años de su vida consciente, siempre llevó un modus vivendi de lo más frugal. Atormentado por constantes e inclementes dolores de cabeza, permanecía de continuo bajo la ominosa perspectiva de hundirse en la ceguera total. Los médicos, en varias ocasiones, le prohibieron leer y escribir; por ello algunas de sus obras fueron dictadas a sus más fieles amigos.

No pueden descubrirse en su carácter demasiados elementos de jovialidad, a excepción de algunos episodios de euforia desatada. La náusea habitó, de forma casi permanente, en su espíritu y en su pluma. Y para los que creen, con estrepitosa ignorancia, que lo dionisíaco tiene algo que ver con andar borracho por las calles, han de saber que Nietzsche nunca fue demasiado amigo de la ingesta de bebidas alcohólicas. Odiaba la cerveza. El apologeta del perpetuo devenir —presten atención los talantes posmodernos— escribió alguna vez que lo más insoportable para él sería una vida que careciese por completo de hábitos; el escenario más terrible sería una existencia que exigiese de continuo la improvisación[9]. El defensor de la «moral guerrera» —no nos resistimos a mencionarlo — estuvo a punto de morir a consecuencia de una grave caída de caballo durante su servicio militar en un escuadrón de caballería[10]. Y aunque añoraba las gélidas soledades de las alturas y los desiertos, también es verdad que albergó vanidades megalómanas. En una carta a Paul Deussen (26 de noviembre de 1888) mostraba la rutilante expectativa de ver traducido El anticristo a siete lenguas, con una tirada de un millón de ejemplares para cada una de esas siete traducciones. En esta misma misiva, además, sugería que su Zaratustra terminaría siendo la «Biblia» del futuro, y como tal habría de leerse[11]. Resultan conmovedoras sus inefables angustias ante el retraso que había sufrido la edición de esta obra (demora que, ironías del destino, se debió a la impresión de medio millón de cantorales litúrgicos que debían estar listos para la Pascua). Sumido en el pesimismo y el desánimo, le dijo a sus fieles amigos Gast y Overbeck que había fracasado. Tal vez el texto no tuviera valor alguno, se lamentaba, e incluso llegó a tildarlo de «necedad». Dudó de sí mismo. Al final, cuando la edición se puso en marcha, se produjo una convulsión en su ánimo, y la transición entre un inconsolable abatimiento y la euforia más desmedida fue rapidísima. Mostró nuevos temores, eso sí, pues le horrorizaba la idea de que el Zaratustra fuese leído en clave literaria. En cualquier

caso, ahí estaba su presentimiento de haber entregado al género humano unas nuevas «Sagradas Escrituras»[12]. Su alejamiento de lo mundano fue parcialmente deliberado, no lo negaremos, pero nunca dejó de tener conciencia de ser una suerte de profeta descomunal, un rasgo que fue acentuándose o agravándose de forma calamitosa con el transcurrir de los años[13]. Y, en honor a la verdad, algo de todo ello terminó sucediendo, puesto que más de ciento sesenta y cinco mil ejemplares del Así habló Zaratustra fueron vendidos entre 1914 y 1919.

Jamás tuvo en vida demasiados lectores o seguidores; ello le causaba muchísima amargura. Sin embargo, en 1877 supo de la existencia de un grupo de admiradores en Viena. Y por esa misma época recibió una carta entusiasmada de Ludwig Schemann, que se convertiría en el propagador más importante en Alemania de las ideas de Joseph Arthur de Gobineau, el teórico del racismo que había escrito el famoso Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas[14]. Se ha de apuntar, por lo demás, que Gobineau se enorgullecía de pertenecer al círculo de Richard Wagner, y, de hecho, escribía en la revista oficial del wagnerismo. Schopenhauer, un «educador del futuro» a juicio de Nietzsche, había leído con detenimiento y aprobación al pensador racista, y lo citaba de manera textual sin problema alguno en su Parerga y Paralipómena (1851). Nietzsche ya había leído esta obra de Schopenhauer en 1865, y es probable que a partir de dicha lectura se despertase en él un vivo interés por la obra de Gobineau; así, en diciembre de ese mismo año, envió una carta a su familia en la que solicitaba un regalo de Navidad: el Essai del autor francés[15]. En el aforismo 208 de Jenseits von Gut und Böse hallaremos algunas reflexiones inquietantes en ese sentido, pues Nietzsche insinúa que la mezcla de razas produce degeneración y parálisis en la voluntad de los pueblos. Tales mezcolanzas engendran necesariamente un desequilibrio corporal y un desorden en las facultades superiores del alma. Europa, advierte, se encuentra embarcada en ese sombrío y absurdo experimento de la mixtura racial[16]. En el aforismo 272 de Aurora encontraremos alusiones semejantes[17].

Tenía razón Herbert Frey cuando apuntaba que no existe un solo Nietzsche, o un Nietzsche «auténtico»[18]. Sus escritos pueden ser descifrados desde muchos ángulos. Bien, admitámoslo hasta cierto

punto; pero semejante elasticidad interpretativa tampoco puede ser infinita. Y lo cierto es que muy a menudo ha circulado un Nietzsche «completamente inverosímil». ¿Acaso es un crítico de la Modernidad? Sí lo es, desde luego. Ahora bien, también Bakunin y Marx fueron críticos de la Modernidad. Pero, he aquí la clave del asunto, los «elementos modernos» —sociales y culturales— impugnados por uno y por otros son completamente distintos. Y las posibles «soluciones» también resultan ser disímiles, e, incluso, diametralmente opuestas. Aquello que causaba desasosiego a Nietzsche no coincidía, ni por asomo, con lo que causaba desasosiego a Marx y Bakunin. El filósofo de la «voluntad de poder», por ejemplo, no sentía demasiadas simpatías por el empoderamiento popular. Tal afirmación, de hecho, se queda muy corta, porque Nietzsche —he aquí un asunto crucial— experimentaba una profundísima aversión hacia todos los movimientos filosófico-políticos que, en su época, propugnaban semejante empoderamiento de las clases trabajadoras (o de los sectores populares, que diríamos hoy). Curt Paul Janz, uno de los más notables biógrafos de Nietzsche, señalaba que este compartía con Marx la conciencia de hallarse ante una época sumida en profundas mutaciones; pero, mientras uno lo cifraba todo en el ámbito de las relaciones económicas, el otro lo apostaba en la dimensión de las energías culturales y en la esfera de las potencias espirituales. Sin embargo, y obviando ahora la discutible justeza de semejante apreciación, creemos que Janz yerra cuando añade que Nietzsche jamás percibió la «cuestión obrera» como un problema inmediato y acuciante[19]. De hecho, el propio Janz —como veremos en el próximo capítulo— relataría ciertos episodios que desmienten su propia afirmación.

Somos conscientes de su potencia sísmica, a pesar de todo. No somos ingenuos. Pensar contra Nietzsche es pensar con Nietzsche. Esa intuición siempre gravitará sobre nuestras polémicas nietzscheanas, y la podemos encontrar en Martin Heidegger. Apuntaba este, en efecto, que cualquier pensador contemporáneo estaba obligado a ejercer su pensar bajo el influjo de Nietzsche, ya fuese «con él» o «contra él»[20]. Pues bien, en este humilde ensayo se intenta pensar, de manera simultánea, con Nietzsche y contra él. Aunque —digámoslo con sinceridad y honradez— más pensaremos contra el filósofo del martillo. ¿Fue Nietzsche un pensador

peligroso, el más peligroso de todos? Seguramente sí, pues muchos abismos se abrieron a través de él. Ahora bien, ¿peligroso para quién?

---

[1] Ansell-Pearson, K., An Introduction to Nietzsche as Political Thinker, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

[2] Dannhauser, W. J., «Friedrich Nietzsche (1844-1900)», en Strauss, L. y Cropsey, J. (comps.), Historia de la filosofía política, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1993, pp. 779-798.

[3] Ibid., p. 788.

[4] Cacciari, M., «Lo impolítico nietzscheano», en Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política, Biblos, Buenos Aires, 1994, pp. 61-79.

[5] Duque, F., Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea, Nobel, Oviedo, 2003, p. 79.

[6] Nolte, E., Nietzsche y el nietzscheanismo, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 178.

[7] Montinari, M., Lo que dijo Nietzsche, Salamandra, Barcelona, 2003, pp. 168-169.

[8] Zweig, S., La lucha contra el demonio (Hölderlin - Kleist - Nietzsche), El Acantilado, Barcelona, 1999, pp. 235-336.

[9] Nietzsche, F., La gaya ciencia, Edaf, Madrid, 2002, p. 285.

[10] Morey, M., Vidas de Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid, 2018, pp. 55-56.

[11] Nietzsche, F., Correspondencia. Volumen VI, octubre 1887-enero 1889, Trotta, Madrid, 2012, p. 305.

[12] Ross, W., Friedrich Nietzsche. El águila angustiada, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 699-702.

[13] Prideaux, S., ¡Soy dinamita! Una vida de Nietzsche, Ariel, Barcelona, 2019, pp. 343-386.

[14] Nolte, E., Nietzsche y el nietzscheanismo, op. cit., p. 229.

[15] González, N., Nietzsche contra la democracia, Montesinos, Barcelona, 2010, p. 182.

[16] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro, Edaf, Madrid, 2006, pp. 197-198.

[17] Nietzsche, F., Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, pp. 210-211.

[18] Frey, H., La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir, Universidad de las Américas/Miguel Ángel Porrúa, Puebla, 2007, p. 18.

[19] Janz, C. P., Friedrich Nietzsche. 1. Infancia y juventud, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 233-234.

[20] Heidegger, M. y Jünger, E., Acerca del nihilismo, Paidós, Barcelona, 1994, p. 126.

2. Escenas biográficas de un reaccionario radical

El 3 de enero de 1889 algo verdaderamente insólito sucedió en la piazza Carlo Alberto de Turín. Tras el repentino alboroto producido por un cochero que castigaba a su caballo, un extraño personaje corrió hacia el animal para abrazarse con fuerza a su cuello, queriéndolo proteger de la reprimenda. Por fortuna pasaba por allí su casero, que reconoció a su huésped como causante del incidente y, con mucho esfuerzo, logró llevarlo hasta su cuarto. Tal escena, pintoresca y llamativa, fue protagonizada por un alemán. Días después, el personaje en cuestión escribía breves cartas a algunos de sus amigos; en ellas mostraba evidentes signos de megalomanía y una demencia creciente. Franz Overbeck, fiel compañero del desdichado, llegó a Turín el 8 de enero, esto es, cinco días después de la mencionada escena callejera. Lo encontró encerrado en esa pensión turinesa, sumido en un estado febril de agitación nerviosa y con evidentes signos de locura. En aquel cuarto desordenado, repleto de caóticos legajos, se hallaban unos papeles —pruebas de imprenta, en realidad— que llevaban por título Nietzsche contra Wagner. Lo llevarían a una clínica psiquiátrica en Basilea, precisamente la misma ciudad en la que años atrás había obtenido su cátedra universitaria de filología. Se cerraba, así, un enigmático círculo. Pero no sería la última clínica que visitaría, pues nunca se recuperó. Bajo los cuidados de su hermana Elisabeth vivió sus últimos años en Weimar, donde falleció el 25 de agosto de 1900. Fue enterrado en Röcken, el pueblecito donde había nacido. Un final desgraciado y doloroso para una de las figuras más determinantes e influyentes de la cultura europea contemporánea.

Porque a Friedrich Wilhelm Nietzsche no cabe ignorarlo. Habermas emitió un juicio muy apresurado en 1968; un juicio del todo erróneo, en realidad: «Nietzsche ha perdido por completo su capacidad de contagio»[1]. Su influencia pervive en múltiples dimensiones de la vida espiritual occidental, desbordando los límites de la filosofía académica. Y lo cierto es que un gigante del

pensamiento no puede ser obviado ni esquivado. No hay escapatoria posible, no podemos zafarnos; se torna perentorio adentrarse en él. Eso sí, son múltiples las maneras de abordarlo. Hay interpretaciones muy diferentes, e incluso antagónicas. En las páginas que siguen ensayaremos una lectura que ya avanzaron otros pensadores, si bien intentaremos darle un énfasis más vehemente, porque, en ocasiones, la intensidad de los matices es lo que cuenta y lo que inclina la balanza.

Seremos heterodoxos desde el comienzo, toda vez que afirmaremos que los análisis de György Lukács en Die Zerstörung der Vernunft, obra aparecida en 1954, siguen siendo cruciales para situar e interpretar la filosofía nietzscheana en su justa medida; y ello a pesar de que sobre dicha interpretación se superponen densísimos «lustros posestructuralistas» que vinieron a ofrecer una lectura muy distinta de la obra de Nietzsche. En muchas ocasiones se ha querido acusar a Lukács de caricaturizar el pensamiento nietzscheano, como si el filósofo nacido en Budapest hubiera construido una suerte de anacrónico «Nietzsche hitleriano». Pero también se ha hecho una caricatura de «lo que Lukács dijo sobre Nietzsche», pues en realidad los análisis del marxista húngaro son mucho más refinados y penetrantes de lo que a veces se ha pretendido.

Lo coherente y lo sistemático radican precisamente en el contenido social de su pensamiento: en la lucha contra el socialismo. Si consideramos desde este punto de vista los abigarrados y multiformes mitos nietzscheanos, contradictorios entre sí, descubrimos en seguida su unidad final, su intrínseca concatenación: todos ellos son mitos de la burguesía imperialista encaminados a movilizar todas las fuerzas contra su enemigo fundamental. No resulta difícil descifrar que la lucha entre los señores y la horda, entre los hombres superiores y los esclavos, es simplemente la contrafigura míticamente caricaturesca de la lucha de clases.[2]

Podemos conceder que en estas palabras late un reduccionismo exagerado. No obstante, Lukács sí supo aprehender algunos aspectos

medulares de aquella filosofía. Desde luego, semejante radiografía siempre incomodó sobremanera a ese «oficialismo nietzscheano» que se consolidó desde la década de 1970 en adelante, apuntalando un cuerpo de interpretación que fue tornándose canónico y hegemónico.

En este ensayo pretendemos ahondar en esa controversia ya abierta por Lukács. Y, posicionándonos muy nítidamente desde el comienzo, sostendremos que la obra de Nietzsche se fue desarrollando en una constante polémica con y contra la democracia; con y contra el socialismo. Es más, ignorar tal premisa conllevaría un desenfoque sustancial a la hora de comprender dicha obra. Y ello a pesar de que «en materia de economía la ignorancia de Nietzsche es tan supina como la del intelectual medio de su tiempo»[3]. Porque tal ignorancia en materia económica (que, por otro lado, no era tan palmaria como Lukács sugiere) en modo alguno implicaría que dejara de olfatear un peligro que, a sus ojos, era tremendo. «Los filósofos saben instintivamente lo que tienen que defender y dónde está el enemigo. Se percatan instintivamente de las tendencias "peligrosas" de su tiempo, e intentan darles la batalla en el terreno de la filosofía»[4]. Una serie de acontecimientos y procesos históricos causaron honda impresión en su espíritu, y entre ellos no ocuparon un lugar menor la Comuna de París de 1871, el desarrollo (especialmente fuerte en Alemania) de las organizaciones obreras de masas o las leyes de excepción dictadas por Bismarck contra los socialistas en 1878. Ese es el marco sociopolítico en el que piensa y escribe Nietzsche, y no puede soslayarse de ningún modo, salvo que queramos elaborar sobre su obra una hermenéutica radicalmente descontextualizada.

Es muy llamativo, en ese sentido, que estos enemigos de Nietzsche no sean contemplados (o ponderados de manera adecuada) en el análisis de su filosofía que aparece recogido en un volumen dedicado a la historia de la teoría política[5]. Este texto, cuyo «tono» difiere sustancialmente de nuestra lectura, abunda en el muy manido asunto (cuya realidad, por otro lado, nadie negará) de las manipulaciones textuales de la hermana y de las subsiguientes vulgarizaciones nacionalsocialistas. Sin embargo, algunas cláusulas hermenéuticas sí nos parecen discutibles. «Una lectura política de Nietzsche requiere no ser tan ingenuo como para tomarlo al pie de

la letra»[6]. Como iremos viendo, alegorizar sus textos más «desagradables» ha sido un tópico muy habitual. Pero lo que ahora nos llama poderosamente la atención es que el autor de este capítulo destaque que el «combate» de Nietzsche se libró contra la siguiente «trinidad»: moral cristiana, cultura burguesa e industrialización[7]. El texto prosigue con una interpretación que lo convierte en un crítico frankfurtiano avant la lettre, es decir, en un preclaro denunciante de la alienación que generan las sociedades industriales. Algunos aforismos avalarían esta interpretación, desde luego; y claro que Nietzsche fue un pensador en cierto modo antiburgués; pero no podemos ignorar que se puede ser antiburgués y, al mismo tiempo, un colosal reaccionario. Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

Lo que ahora deseamos destacar es esa presunta «trinidad» de enemigos: moral cristiana, cultura burguesa e industrialización. ¿Eso sería todo? ¿De verdad podemos aseverar tal cosa sin ruborizarnos? Obviar que la democracia y el socialismo eran, a sus ojos, las realidades modernas más detestables y peligrosas (peligrosos en lo «espiritual» y peligrosísimas en lo sociopolítico) es querer silenciar de manera deliberada una de las facetas más importantes de su pensamiento. En efecto, comprender a Nietzsche de forma cabal requiere comprender contra quién luchaba. Por ello, que socialismo y democracia no aparezcan en esa lista de sus irreconciliables enemigos se acerca mucho, sencillamente, a la mutilación falsaria de su pensamiento. En una breve anotación de 1873 Nietzsche decía lo siguiente: «Si las clases trabajadoras consiguen comprender que a través de la formación y de la virtud pueden hoy fácilmente superarnos, entonces será nuestro final»[8]. Unas palabras muy sinceras, quién podría negarlo. Y nótese el empleo de la primera persona del plural, que no es casual. «Ellas», las clases trabajadoras, podrían de manera eventual acabar con «nosotros». Como veremos más adelante, Nietzsche siempre se opuso a cualquier programa de instrucción pública universal; salta a la vista el motivo de tan enfática oposición.

La premisa de Lukács, en esencia (tras rebajar ciertas hipérboles y matizar algunos reduccionismos) nos sigue pareciendo correcta, y en ella abundaremos. Es por eso que afirmaciones como las de Karl Löwith, cuando señalaba que Nietzsche «prestó poca atención a las

cuestiones sociales y económicas»[9], no resultan muy justificadas. Quizá nunca se ocupó de Marx ni escribió folletos u opúsculos explícitamente económico-políticos. Pero, como agudísimo auscultador de su realidad histórica, Nietzsche enjuiciaba de manera constante el espíritu que latía en el corazón de los grandes movimientos filosófico-políticos de su tiempo. Y, como inflexible diagnosticador de la cultura europea, fijaba su atención en los desplazamientos tectónicos, por así decir, que se estaban produciendo ante sus ojos. Dichos desplazamientos, empero, tenían manifestaciones sociopolíticas concretas, coyunturales y epocales. Es cierto que no solo fue un hijo de su tiempo; su pensamiento alcanzó la intemporalidad. Por eso fue un filósofo, aunque muy peculiar, eso sí. En cualquier caso, nos parece absolutamente errada la siguiente afirmación de Eugen Fink: «Hay que rechazar con toda decisión los intentos de introducir a Nietzsche en la política del momento»[10]. Añadía, un poco más adelante, que la interpretación de su obra se «resiente» cuando «se emplea la biografía como clave»[11]. Nuestra propuesta, sin embargo, vulnera estas prohibiciones, porque su pensamiento se fue construyendo, indiscutiblemente, en medio de la convulsión social y espiritual que sacudía el continente. Ni siquiera sus episodios biográficos de eremita montaraz desmienten esta tesis.

El acontecimiento revolucionario más atronador, esplendoroso y traumático de todo el siglo XIX sucedió en París. Pero ahora debemos ubicarnos en el momento posterior, esto es, cuando el experimento social fue aniquilado y los comuneros machacados de forma inmisericorde. Suiza fue uno de los países más solidarios y humanitarios con los refugiados de la Comuna derrotada, que huían de la feroz represión desatada en toda Europa. Nietzsche se encontraba allí en aquel preciso momento y contemplaba horrorizado esa acogida ofrecida por el país helvético. Los communards asilados editaban folletos, periódicos y libros; delegados de la Internacional llegaban desde todos los puntos del continente europeo y celebraban sus congresos en Ginebra, Lausana y Basilea, ciudad esta última en la que Nietzsche obtuvo su prematura cátedra en filología. Y todo ello, no cabe la menor duda, conmocionaba al pensador dionisíaco. «¿Nietzsche estaba absorto e indiferente a los sucesos histórico-políticos, como sostiene la escuela de interpretación tradicional, la hermenéutica de la inocencia del

Nietzschéisme?»[12]. Resultaría de todo punto insostenible responder de manera afirmativa a semejante cuestión, toda vez que mantenía una asidua correspondencia con su amigo Carl Ernst von Gersdorff, un oficial en activo del ejército prusiano que, durante los episodios de la Comuna, permaneció acampado en Saint-Denis, a solo nueve kilómetros del centro de la ciudad y participando en el sitio de la misma. Desde allí, a tan corta distancia del núcleo ardiente del mayor conflicto social que jamás hubiera azotado a la Europa moderna, escribía al filósofo alemán, el cual seguía los acontecimientos con vivo interés.

En los primeros días de abril de 1871, justo una semana antes de la proclamación de la Comuna, el reaccionario Gersdorff le espetaba a su amigo Friedrich con tono de extremada preocupación, y también con evidente complicidad, que dónde estaban los hombres de acción capaces de ponerle un freno perdurable al «movimiento de los rojos»[13]. Y justo después de que los comuneros fueran aplastados de manera sanguinaria, Nietzsche le respondía con estas palabras:

Si hay algo que puede subsistir para nosotros, tras este bárbaro período de guerra, es el espíritu heroico y al mismo tiempo reflexivo de nuestro ejército alemán, espíritu que para mi sorpresa, como descubrimiento casi bello e inesperado, he encontrado fresco y vigoroso, con el antiguo vigor germánico. Sobre esta base se puede construir. ¡Nuestra misión alemana aún no ha acabado! […] Todavía hay valentía, y valentía alemana. Más allá del conflicto de las naciones, nos ha dejado aterrorizados, por lo terrible e imprevista, la sublevación de la Hidra Internacional, presagio de muchas otras luchas futuras.[14]

Sentía verdadero pavor ante la potenciación de las luchas obreras organizadas, y su alivio fue inmenso cuando estas fueron arrolladas después de haber ensayado un nuevo orden social que lo ponía todo del revés. El ejército prusiano (la «misión alemana», decía) contribuyó de forma portentosa a dicho aplastamiento. Porque Nietzsche tenía un enemigo muy claro, a saber: esa internationale Hydrakopf que asomó sus garras para sacudir y conturbar los

cimientos sociales de Europa. Nietzsche no dudó en emplear ese término, «Hidra», esgrimido y azuzado por toda la prensa reaccionaria para referirse a la AIT (organización a la que pertenecían Marx y Bakunin, como es bien sabido, y que ulteriormente sería conocida como Primera Internacional). Tenemos aquí, por lo tanto, unos elementos biográficos que van dibujando y perfilando la estructura intelectual del filósofo. Y resulta del todo improcedente pretender que tales hechos, bien documentados, no sean significativos a la hora de comprender su pensamiento.

Nietzsche identifica a los socialistas como los «nuevos bárbaros», esas hordas pestilentes que destruirán la alta cultura europea. Recordemos que Zaratustra advertía que el manantial de la vida quedaba emponzoñado cuando la «chusma» bebía en él[15]. Un «pueblo» jamás podrá imaginarse como algo noble y elevado. Esa chusma ovejuna, resentida y pedigüeña es incapaz de crear, por sí misma y desde sí misma, algo grandioso. Abundaremos en este feroz elitismo (cultural y social) cuando lleguemos a los capítulos seis y siete. Digamos que, para Nietzsche, no existía una «cultura popular» digna de tal nombre; es más, semejante noción constituiría para él una suerte de oxímoron. Y podemos observar, en perfecta consonancia con tal actitud, que el desprecio que mostraba por la revolución social era, en todo momento, infinito. Quedó existencialmente golpeado cuando dio pábulo a un falso rumor, inventado y pregonado por la prensa reaccionaria más sensacionalista, sobre el incendio del Museo del Louvre perpetrado por los comuneros. Al parecer, Nietzsche lloró de rabia e impotencia ante semejante «suceso»[16]. Y, aunque este factor apenas haya sido explorado o comentado, el inicio de su ruptura con Richard Wagner quizá tuvo algo que ver con la experiencia de la Comuna, pues ante estos acontecimientos el músico se encontraba bastante más a la «izquierda» que Nietzsche. Wagner, incluso, había sido compañero de Bakunin en las barricadas de Dresde, en 1849. Amigo de Feuerbach y de otros hegelianos de izquierda, el compositor escribió en aquellos tiempos un texto bastante incendiario, titulado El arte y la revolución. Bien es cierto, no obstante, que el pensamiento político de Wagner fue modificándose, arribando en sus últimos años a un chovinismo germanófilo profundamente reaccionario.

Pero no perdamos el hilo. Lo que pretendíamos destacar es que ese «estremecimiento artístico» del filósofo, expresado con tanta intensidad de resultas de la falsa noticia del incendio del Louvre, no se hizo eco de la carnicería desatada. El espectáculo sanguinolento y criminal no incidió en su nervio espiritual.

Se puede contrastar este comportamiento «humanista» y «sensible» de Nietzsche con respecto a las obras de arte del Louvre y su significativo silencio durante la sangrienta represión de los communards y la población civil. No hay una palabra en su Nachlass o en su correspondencia sobre la masacre y los fusilamientos en masa, la llamada semaine sanglante (21-28 de mayo de 1871).[17]

Ejecuciones masivas y sumarias, más de treinta mil personas (incluidos niños y niñas) ajusticiadas, una orgiástica represión en la que se emplearon por primera vez ametralladoras…; deportaciones, persecuciones, encarcelamientos… Mientras Wagner consignaba en sus diarios, con impresión horrorizada, la magnitud y la extrema dureza de esa represión, Nietzsche guardaba sobre todo ello un granítico silencio. De hecho, volvemos a remarcarlo, únicamente tomó la pluma para celebrar —sin ambigüedades y con mucho regocijo— la derrota de la Comuna[18].

Hay más episodios, que algunos considerarán anécdotas irrelevantes, pero que, en realidad, constituyen la fragua misma de su visión del mundo. Ya antes del estallido de la Comuna, Nietzsche había sido testigo directo de otro acontecimiento histórico de gran relevancia: el cuarto congreso de la Asociación Internacional del Trabajo, celebrado en Basilea en septiembre de 1869. La batalla contra el patriciado oligárquico de esta ciudad (un encarnizado conflicto social, jalonado por virulentas huelgas, que Nietzsche vivió en primerísima persona, entre otras cosas, por los vínculos que mantenía con las clases altas de la ciudad) había colocado a esta sección de la Internacional en la vanguardia del movimiento obrero europeo, por lo que era natural que se eligiese Basilea como sede honorífica para el cuarto congreso. Este fue anunciado en la prensa

suiza como un verdadero acontecimiento, de manera que el encuentro se inauguró el 5 de septiembre con una manifestación enorme que recorrió las principales calles de la ciudad, y la llegada de los ochenta delegados internacionales fue recibida y vitoreada por una multitud de obreros. Se realizó un acto solemne en el punto neurálgico de la ciudad, la Aeschenplatz, situada en el corazón del centro histórico; fue un mitin fervoroso, repleto de discursos y acompañado de música festiva. El congreso, cuyo lema principal era el ya mítico «proletarios del mundo, uníos», deliberó durante toda una semana, con sesiones públicas y abiertas, en el Café National, un establecimiento que se hallaba a unas pocas decenas de metros de la entrada principal de la Universidad de Basilea y del portal por el cual ingresaba todo el profesorado, incluido el jovencísimo profesor de filología clásica, un tal Friedrich Nietzsche.

Al mes siguiente, el precoz catedrático cumpliría veinticinco años. Colegas suyos en la Universidad, como el economista Gustav von Schönberg, intervinieron en el debate para analizar algunas dimensiones de la «cuestión obrera». Por cierto, sabemos que Schönberg compartió vivienda con Nietzsche, y que este asistió a su clase inaugural y a varios de sus cursos durante 1869 y 1870. Es muy probable, además, que a través de los trabajos y cursos de este economista Nietzsche conociera indirectamente a Marx (sus teorías de la plusvalía y de la lucha de clases), toda vez que Schönberg, en un libro que había publicado en 1868 y que usó en Basilea, ya le dedicaba un capítulo entero a Marx, citando Zur Kritik der politischen Ökonomie (en la edición de 1859). Nietzsche no era tan lego en asuntos de economía política como siempre se nos dijo (incluso el propio Lukács, como hemos visto, abundó en esa falsa imagen de un Nietzsche completamente ignorante de los asuntos económicos). Es más, entre 1874 y 1875 comenzará a estudiar de una manera más intensa diversos asuntos vinculados a la economía política y a la flagrante cuestión social. Nietzsche, en esa época, adquirió y estudió cuatro libros: El estudio del comercio y el desarrollo del comercio mundial, de Arnold Lindwurm; Historia crítica de la economía nacional y del socialismo y Curso de economía nacional y social, dos obras del abogado, filósofo y economista Karl Eugen Dühring; y Die Arbeiterfrage, de Friedrich Albert Lange. Es inconcebible, regresando a los episodios de Basilea, que Nietzsche no prestara atención a un evento de semejante

magnitud. Muy al contrario, parece evidente que las sucesivas oleadas obreras y socialistas despertaron en él una profunda inquietud, dejando una indeleble huella en gran parte de sus escritos, lo mismo en los publicados que en los no publicados. La agitación obrera, incluso, lo afectó directamente cuando las huelgas de tipógrafos en Leipzig golpearon a su editor, Fritzsch, el cual, por cierto, también era el editor de Richard Wagner. Ante semejantes conmociones mantenía una perspectiva de clase muy definida. En Basilea, de hecho, solo se relacionaba con familias patricias conservadoras, que observaban con espanto y horror las sublevaciones proletarias. Podemos imaginar con nitidez que, sumido en esa atmósfera existencial, sus sentimientos hacia los huelguistas no fueran demasiado empáticos[19].

Ya antes del congreso de la AIT Nietzsche había sido testigo, como decíamos hace un momento, de un conflicto social de primera envergadura. Y, desde luego, su postura no fue la de un esteta apolítico:

En este contexto quizá no sea superfluo resaltar que Nietzsche anuncia su concepción trágica del mundo también en la política cotidiana. Se pronuncia contra la disminución de la jornada laboral; en Basilea se trataba de pasar de doce a once horas al día. Defiende además el trabajo de los niños; en Basilea a partir de los doce años de edad se permitían jornadas de diez a once horas diarias. Y se pronuncia igualmente contra las asociaciones para la formación de trabajadores. Opina de todos modos que las crueldades no han de llevarse demasiado lejos. La vida del trabajador ha de ser soportable, «a fin de que él y su descendencia trabajen bien en favor de nuestra descendencia».[20]

Esa última frase, citada por Rüdiger Safranski, fue escrita por Nietzsche en Der Wanderer und sein Schatten: estaba en contra de reducir la jornada laboral de doce a once horas; estaba en contra de prohibir el trabajo infantil; estaba en contra de las escuelas obreras y del asociacionismo gremial o sindical… Como veremos en los próximos capítulos, semejante posicionamiento político no fue un

devaneo de juventud; muy al contrario, responde a una concepción del mundo que permanecerá inalterada el resto de su vida. Esa postura absolutamente elitista y clasista ante la «cuestión social» tiene mucho que ver con los resistentes hilos que irán tejiendo su pensamiento filosófico.

Es sintomático (muy sintomático) que, en su obra sobre Nietzsche de 1965, Gilles Deleuze no mencionara, ni de pasada, tales acontecimientos biográficos; quizá fuera porque no tenía un conocimiento nítido sobre ellos, o tal vez porque el francés consideraba que eran anécdotas menores e insignificantes[21]. Tampoco Gianni Vattimo, cuando habla de la primera filosofía de Nietzsche en el período de su enseñanza en Basilea, menciona sus consideraciones sobre la Comuna, el socialismo o el movimiento obrero; simplemente, refiere sus «veneraciones juveniles» hacia Wagner y hacia Schopenhauer[22]. Pero de sus aversiones juveniles (que lo acompañarán de manera invariable y determinante a lo largo de toda su madurez), que fundamentalmente tenían que ver con su profundo odio a las fuerzas políticas igualitaristas, proletarias y populares que emergían con muchísima fuerza en el corazón de Europa, de esas aversiones, decíamos, no hay ni rastro en la obra del pensador italiano. ¿Cómo iba Nietzsche a soslayar la «cuestión obrera», cuando la tenía, literalmente, delante de sus ojos? La Soziale Frage ocupaba una posición nuclear en su interpretación desasosegada de la vida moderna, aunque jamás mencionase a Marx o a Engels (sí hizo, en cambio, referencias a Bakunin y a Lassalle). Sin embargo, se sabe que en su biblioteca había cierto material bibliográfico sobre estudios económicos; en algunos de esos volúmenes se hacía referencia a las teorías de Engels y Marx, e incluso en varios de aquellos textos el nombre de este último aparece subrayado con doble línea[23].

Los Wagner, no debemos olvidarlo, aconsejaron a Nietzsche que en su primera gran obra no incluyera ciertos elementos sociopolíticos, por ser reaccionarios en exceso:

Después de vivir en carne propia el surgimiento vigoroso del movimiento obrero alemán en Leipzig, convivir con el conflicto social más importante de la Basilea moderna (las huelgas salvajes

de 1868/1869) y el despliegue del congreso de la odiosa «Hidra Internacional» (como llamaba a la I Internacional), un Nietzsche estresado tiene unas vacaciones en Lugano. Allí, en el cuaderno VII (finales de 1870-abril de 1871) escribe amplios comentarios sobre la cuestión social, la lucha de clases, reflexiona sobre su teoría del poder y el Estado; fragmentos que no serán incorporados, por sugerencia de Richard Wagner, a su libro El nacimiento de la tragedia.[24]

Porque, y he aquí un elemento decisivo, una temática en apariencia tan alejada de la moderna «cuestión social» se hallaba atravesada, cuando Nietzsche se hizo cargo de ella, por las cuestiones políticas y las derivas sociales más acuciantes de su inmediata contemporaneidad. Su crítica frontal al «socratismo», por ejemplo, se encuentra tamizada por la irrupción protagónica, portentosa y violenta de las clases populares europeas. Y es por ello que le presta mucha atención a la «oclocracia», que era el nombre despectivo utilizado por la aristocracia antigua para referirse al predominio, en la polis, del voto mayoritario de la muchedumbre y el vulgo. Por decirlo de manera breve: Nietzsche despreciaba los procesos «democratizadores» en la Atenas clásica porque también los despreciaba en la Europa del siglo XIX.

Su interpretación del antiguo cosmos helénico, en suma, venía en cierto modo determinada por su visión política del mundo contemporáneo. No podemos olvidar que el tópico elegido por el jovencísimo Nietzsche para su disertación en Schulpforta fue Teognis de Mégara, el poeta griego del siglo VI a.C. partidario del código de valores individualista y aristocrático. En ese análisis de su vida, su producción lírica y su visión ético-política, podemos observar la profunda simpatía nietzscheana por aquella cultura aristocrática que se vio amenazada por la irrupción victoriosa de las capas populares[25]. Aquellos procesos incipientemente democratizadores arruinaron la cosmovisión aristocrática que Teognis encarnaba. Pero debemos comprender, insistamos en ello, que las meditaciones de Nietzsche sobre la antigua Hélade —lo mismo en este trabajo juvenil que, después, en El nacimiento de la tragedia— se hallaban íntimamente vinculadas a sus

posicionamientos ético-políticos en el tiempo presente. En sus Consideraciones intempestivas de 1874 señalará que, si alguna utilidad le puede reportar al hombre del presente la consideración del pasado (la recreación de lo clásico), es extraer de ello la noción de que «lo grande» alguna vez existió; de que, en cualquier caso, aquello fue posible y, por lo tanto, quizá sea posible de nuevo[26]. Ahí, en tal caso, el conocimiento histórico sí puede ser útil para la vida. Otra cuestión, peliaguda e inquietante, reside en qué será «lo grande» para Nietzsche; qué es lo que merece ser revivificado.

Hay otro episodio histórico que retumbará en el espíritu del filósofo también en su juventud. En el verano de 1870, mientras redacta los primeros compases de su visión dionisíaca del mundo, estalla la guerra franco-prusiana (o, de manera amplia, franco-germana). Semejante acontecimiento será contemplado y valorado como una irrupción del «espíritu trágico», largamente sepultado por capas de molicie civilizatoria. Una voluntad terrible y elemental (la más elemental de todas) brotó desde los abismos profundos del ser; se trataba de una corriente telúrica que llevaba demasiado tiempo aletargada. Lo dionisíaco, comprendido como una superación del «principio de individuación», aparecía como una suerte de «disolución extática» en el mundo primigenio de la naturaleza; una quiebra de los principios ordenadores de la cultura que, de algún modo, nos retrotraía a una embriaguez horrendamente prelógica. La guerra era un momento de excepcionalidad radical, una fractura en la parsimonia de la sociedad burguesa, una grieta a través de la cual podíamos contactar con los abismos de aquel mundo primigenio. Porque en esa cosmovisión nietzscheana, que ya empezaba a perfilarse, el magma dionisíaco (como fondo último de la vida) se identificaba con aquel devenir heraclitiano en el cual la guerra figuraba como principio dinámico de todas las cosas. En Humano, demasiado humano, publicado en 1878, encontraremos esa misma visión; así, en el parágrafo 477 Nietzsche señalará que la guerra es «indispensable». Y cuidado, porque no solo se trata del reconocimiento de una suerte de fatalidad, algo así como una constatación de que las guerras siempre existirán, por mucho que bramen contra ellas los utópicos pacifistas. Lo anterior conllevaría una comprensión de que la guerra es un destino irrevocable, esto es, algo que, ineluctablemente, ocurrirá, nos guste o no. Pero no es solo eso. Nietzsche indica que las guerras son, además, indispensables;

en ellas, o gracias a ellas, se vigoriza y viriliza la cultura. Una guerra puede servir de phármakon o remedio curativo —estimulante energético— para pueblos demasiado agotados.

Es deseable que estallen terribles conflagraciones, porque:

… no conocemos otro medio que pueda devolver a los pueblos fatigados esa ruda energía de los campos de batalla, ese profundo odio impersonal, esa sangre fría en el homicidio unida a una buena conciencia, ese común ardor organizador en el aniquilamiento del enemigo, esa orgullosa indiferencia ante las grandes pérdidas, por su propia vida y por la de las personas amadas, ese quebrantamiento sordo de las almas comparable a los temblores de tierra, con tanta fuerza y seguridad, que no le preocupa cualquier gran guerra: los arroyos y los torrentes que se abren camino entonces, arrastrando, es cierto, en sus cauces piedras y fangos de toda especie y arruinando los prados de cultivos un poco delicados, vuelven a poner en seguida en movimiento, en circunstancias favorables, las ruedas de los telares del espíritu, que vuelven a moverse con nuevo ímpetu.[27]

La guerra cataliza el rejuvenecimiento espiritual de los pueblos; resurgen las energías más profundas desde un subsuelo primigenio. En el verano de 1870 un joven de veintiséis años se alista en el servicio de sanidad del frente, aunque Cosima Wagner trate de disuadirlo. Bien es verdad que ella misma, en un ardiente arrebato, escribió a Nietzsche quejándose amargamente de la pérfida arrogancia francesa y proclamando, por ende, la inevitabilidad de una guerra que debía ser llevada a término hasta lograr una «aniquilación» de la vanidad parisina; así, por cierto, quizás se inaugurase la unidad alemana[28]. En cualquier caso, el joven profesor emprende su camino hacia el rugido armado y será testigo de escenas dantescas, recogiendo cadáveres en el campo de batalla, transportando heridos y viajando en vagones de tren junto a soldados maltrechos. Incluso enfermó de difteria y disentería[29]. Pero, a pesar de tan dramáticas experiencias, nunca dejará de imaginar una probable «renovación de la cultura» gracias a la

erupción trágica del conflicto bélico. El genio militar irrumpió como una fuerza dionisíaca que hizo temblar los cimientos decadentes de la civilización burguesa, y algo muy apasionante asomaba en todo ello.

¿Era Nietzsche un militarista pangermanista, o un vulgar chauvinista? En realidad, se fue distanciando de todo ello. Sin embargo, tampoco se hallaba totalmente alejado de semejante condensación ideológica, como luego veremos. En la proyección originaria del libro sobre la tragedia griega, finalmente matizado, la guerra —comprendida como un elemento constitutivo de la vida— desempeñaba una función más preponderante que en la redacción definitiva. Pero sí plasmó sus ideas, con toda nitidez, en el prólogo para un libro que nunca fue escrito y que llevaba por título El Estado griego[30]. Cosima recibió este texto en los primeros días de enero de 1873, aunque en realidad se trataba de una réplica casi exacta de un fragmento póstumo de comienzos de 1871, es decir, un texto enteramente contemporáneo a la redacción de El origen de la tragedia. De hecho, estaba pensado para aparecer en esta, pero Nietzsche decidió retirarlo de la versión final. ¿Qué lo indujo a ello? Quizá fue algún prudente consejo de los Wagner, como ya habíamos apuntado o, tal vez, la sencilla consideración de que semejante obra ya constituía, de por sí, una provocación suficiente para la ciencia filológica de la época. El contenido explosivo de El Estado griego, en ese sentido, habría añadido aún más combustible al previsible escándalo académico.

Sea como fuere, su «filosofía social», por así decir, ya estaba contenida en estas primeras piezas o movimientos de su obra y, desde luego, no se desprendía de ella demasiado humanitarismo. En estos pasajes se valoraba aquella «crueldad arcaica» que, ya en Homero, se encontraba algo atenuada y dulcificada, porque en la sociedad prehomérica esa bestialidad amoral y despiadada se había desplegado todavía con mayor frenesí. La guerra, en definitiva, nos reconectaba con un mundo casi perdido. La deflagración belicosa permitía que aflorasen, desde el abismo más profundo de la vida, aquellas energías dionisíacas siempre subyacentes, aunque secularmente silenciadas y olvidadas[31]. Nietzsche detestó el blandengue pacifismo, y mitificó en innumerables ocasiones el fuego apabullante del ardor guerrero. Un discurso político contrario

a las agresiones imperialistas, por lo tanto, encajaría francamente mal con esta poética de la guerra. En ese texto, en suma, se defendían las bondades de un orden sólidamente jerárquico. Una concepción que también se infiltraba en su visión del hecho educacional, como podemos observar en otro lugar:

No consigo ver de ningún modo cómo alguien podría reparar el no haber ido a su debido tiempo a una buena escuela. Semejante individuo no se conoce a sí mismo; va por la vida sin haber aprendido a andar; la floja musculatura se delata todavía a cada paso […]. Lo más deseable sigue siendo, en todas las circunstancias, una severa disciplina a su debido tiempo, es decir, a esa edad en la que todavía llena de orgullo verse requerido por muchas exigencias. Pues he aquí lo que diferencia en su bondad a una escuela severa de todas las demás escuelas: en ella se exige mucho; se exige con rigor; se exige lo bueno e, incluso, lo extraordinario como cosa normal; la alabanza es rara, no hay indulgencia; la crítica se expresa de modo implacable […]. Tal escuela es necesaria en todos los aspectos; eso vale tanto para lo más corporal como para lo más espiritual; ¡sería funesto querer hacer aquí distinciones! La misma disciplina hace competente al militar y al docto, y, visto con más detalle, no hay ningún docto competente que no tenga en el cuerpo los instintos de un militar competente… […] ¿Qué se aprende en una escuela severa? A obedecer y a mandar.[32]

No queda demasiado espacio para la jovialidad lúdica en este «modelo pedagógico», evidentemente, pues según Nietzsche los «instintos militares» —férrea disciplina, escrupuloso sentido del deber y obediencia absoluta— han de permear las escuelas. «Mi punto de partida es el soldado prusiano», escribió en 1873[33]. Y jamás abandonaría tales nociones, puesto que mucho tiempo después seguiría reflexionando sobre la imperiosa necesidad de emplear la «dureza» en el terreno educativo, si es que verdaderamente se pretendía «criar» una estirpe de hombres fuertes; la «moral aristocrática» ha de ser «intolerante» en lo que a la educación de la juventud se refiere[34]. La «pedagogía nietzscheana» no parece muy libertaria, como podemos comprobar. Quizás, el

durísimo régimen de vida que experimentó en Pforta, la prestigiosa escuela cercana a Naumburgo, donde comenzó su singladura como estudiante, dejó huella perdurable en su carácter. Abundaremos más adelante en la visión nietzscheana de la educación, y ponderaremos si dicha visión puede ser compatible con algún proyecto político emancipador.

Nietzsche sentenció en muchísimas ocasiones que no había lugar para la «dignidad de todos los hombres» u otros vanos sueños de igualdad política, pues la desigualdad natural entre estos colocaba a unos pocos en la cúspide y a todos los demás en el barro doliente del trabajo. Una ordenación sustentada en el dolor profundo y despiadado de la vida, si se quiere, pero inquebrantable de todos modos. Más tarde volveremos sobre las tesis de El Estado griego. Pero hagamos ahora un extraño ejercicio imaginativo y situémosle ante una escena histórica bien concreta: Hernán Cortés, junto a sus hombres, contemplando por primera vez las pirámides sacrificiales de Tenochtitlan, la bellísima ciudad sagrada del pueblo mexica. ¿Qué hubiese dicho ante semejante espectáculo? Podríamos suponer, a tenor de todo lo señalado, que a Nietzsche le entusiasmaría más un altar azteca que uno cristiano. Aquellas violentas y sanguinolentas escenografías, aquellos rituales antropófagos y aquellos holocaustos inmisericordes, habrían de contener más «virilidad», más descarnada «vitalidad» y más «espíritu trágico» que las aburridas, pusilánimes y parsimoniosas ceremonias católicas… Quizás hubiese de reconocer un cierto grado de «ardor guerrero» en los conquistadores españoles, pero ellos portaban —y he aquí el quid de la cuestión— una cosmovisión «enemiga de la vida». El paganismo azteca, sin embargo, se hallaría más próximo a esa inmisericorde animalidad que añoraba el joven Nietzsche.

Debemos concluir, volviendo a la edad contemporánea, que un pensador de su talla no pudo permanecer al margen de la gran batalla, social y política, que atravesó su incandescente siglo.

Nietzsche es suficientemente lúcido para notar que 1871 ya no era 1848, y mucho menos 1793. Y Nietzsche, gran lector de historia y política, lo comprendió casi al mismo nivel que un Marx o un

Bakunin. Como todos los intelectuales de su época, sufrió una conmoción que se reflejó en su propia obra filosófico-política […]. Nietzsche, contra la hagiografía oficial, no solo tiene una constante preocupación por la historia y la política coyuntural, sino que interpreta la historia universal como un agón, un combate a muerte, «una lucha entre estamentos y clases».[35]

Resulta crucial, y así lo estamos haciendo en este ensayo, poner la filosofía nietzscheana en diálogo directo con las tradiciones ideológicas y políticas de su tiempo[36]. Porque la de Nietzsche es, también, una filosofía con derivaciones políticas. De hecho, compartiremos las tesis de Domenico Losurdo, quien en su imprescindible Nietzsche, il ribelle aristocratico sostenía de forma muy consistente que la obra nietzscheana solo podía comprenderse como la filosofía de un intelectual orgánico de la contrarrevolución[37]. Y entenderemos como fundamentalmente errónea toda lectura que haya pretendido despolitizarla o que, en todo caso, haya querido politizarla en un sentido izquierdista, progresista o emancipador.

El «renacimiento» de la filosofía nietzscheana acaecido en los años sesenta del pasado siglo, al calor de la publicación de los cursos de Martin Heidegger, ofreció la imagen de un pensamiento «inactual», esto es, de una filosofía enmarcada en parámetros de apoliticidad. Solo de tal manera pudo ser recodificada, una década después, como una filosofía apta para proyectos teórico-políticos más o menos contraculturales, e incluso más o menos izquierdistas (en su rama más «anarcodeseante», podríamos decir). Curiosa paradoja, por lo tanto: un resurgir despolitizador de Nietzsche, en primer lugar, y una ulterior «politización» estético-anarquizante. A partir de entonces, desde los años setenta hasta hoy, se aquilató un consenso casi inexpugnable y se fraguó un verdadero canon interpretativo que prohibía terminantemente comprender su pensamiento como significativamente político. Y aún más prohibida era la lectura que comprendía la intervención nietzscheana como radicalmente contrarrevolucionaria. Compartimos la sorpresa de Norberto Bobbio, que a finales de los años ochenta se maravillaba de que el mismo filósofo de las aristocracias guerreras y de los

himnos a la despiadada voluntad de poder se hubiera erigido, por alguna suerte de sortilegio extravagante, en el icono de las izquierdas «sensentaiochistas»[38]. Resulta muy ilustrativo observar, por poner un ejemplo del ámbito académico español, cómo Miguel Morey «ignora» en todo momento la dimensión política de Nietzsche. En Vidas de Nietzsche, una magnífica biografía intelectual, no hallaremos una sola referencia a sus textos más específicamente políticos. En sus cuatrocientas cincuenta páginas apenas encontraremos la voz «política». Leyendo esta obra, documentadísima y repleta de episodios de la vida de Nietzsche, pareciera que este jamás prestó atención a las cuestiones sociales; pareciera que jamás mostró el más mínimo interés por el mundo político. Y eso es falso de toda falsedad. Debemos concluir, en cualquier caso, que no es un descuido de Morey; bien al contrario, opera un ocultamiento sistemático del «Nietzsche político», un silenciamiento deliberado[39].

Al igual que Losurdo, queremos comprender a Nietzsche en las coordenadas de su propio tiempo sin convertirlo en una suerte de nazi decimonónico. El historiador y pensador italiano señalaba, con ironía, que fue contemporáneo del segundo Reich, no del tercero; y un Reich de diferencia no es poca cosa. De lo que se trata, en cambio, es de comprender que toda su obra se sitúa en el eje revolución-contrarrevolución, posicionándose abiertamente en las trincheras intelectuales de la segunda. La abominación de las ideas revolucionarias, y de su concomitante «plebeyización de la cultura», constituyó un motivo constante y determinante a lo largo de toda su obra. Su pensamiento, en diálogo directo con las grandes corrientes político-ideológicas de su tiempo, se construyó en dicha tensión. Debemos remarcar, en este punto, que entre «juventud» y «madurez» no hay cesuras o cortes epistemológicos, sino continuidades e incluso endurecimientos. Las intuiciones ético-políticas del joven Nietzsche jamás sufrieron transformaciones sustanciales; gravitó en torno a ellas una y otra vez, matizando algunos aspectos pero radicalizando otros. Y lo cierto es que no podemos comprender a Nietzsche sin entender que todas sus energías intelectivas, pasionales y vitales estuvieron volcadas en una permanente réplica a las ideas político-culturales revolucionarias. Republicanos, reformistas sociales, igualitaristas, demócratas, socialistas, sufragistas, anarquistas… contra todos ellos

piensa y escribe. Y su lenguaje, desalmado y virulento en demasiadas ocasiones, no es metafórico; deben respetarse los contextos de significación de los términos por él empleados, ubicar su léxico y el contenido de sus ideas en los debates de su época. Porque cuando Nietzsche habla, por ejemplo, de la necesidad de erigir un orden social donde existan el trabajo servil y esclavo, no deben buscarse alegorías exculpatorias; lo dice en un sentido absolutamente literal, como veremos más adelante.

Para terminar este capítulo «biográfico» querríamos mencionar un libro del filósofo francés Michel Onfray, que lleva por título La inocencia del devenir. La vida de Friedrich Nietzsche. En él se ensaya un guion cinematográfico sobre la vida del filósofo, y el resultado es brillante. Pero es de destacar que ninguno de los episodios biográfico-intelectuales que hemos referido en este capítulo aparecen en ese guion. Relucen por su ausencia. No vemos una sola escena de Nietzsche en la que este aparezca refiriéndose, por ejemplo, a la Comuna de París; o profiriendo agrios insultos contra socialistas y anarquistas. Tampoco vemos a nuestro personaje quejándose amargamente de los, a su parecer, dislates democráticos; del sufragio universal, por ejemplo. Y lo curioso es que Onfray, en la introducción que precede al guion —que lleva por título «Contar en imágenes una vida filosófica»— arremetía, precisamente, contra todos esos cineastas incapaces de respetar los rasgos primordiales o las peripecias cruciales del personaje, cuando de una película histórica o biográfica se trataba. Onfray había sucumbido, quizá sin saberlo, a la lectura despolitizadora de Nietzsche y, por ende, había recaído en la misma negligencia que él mismo acababa de denunciar[40].

---

[1] Habermas, J., Sobre Nietzsche y otros ensayos, Tecnos, Madrid, 1982, p. 31.

[2] Lukács, G., El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 322.

[3] Ibid., p. 256.

[4] Ibid., p. 253.

[5] Sauquillo, J., «Friedrich Nietzsche», en Vallespín, F. (comp.), Historia de la teoría política, 5. Rechazo y desconfianza en el proyecto ilustrado, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 82-131.

[6] Ibid., p. 119.

[7] Ibid., p. 97.

[8] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I, Tecnos, Madrid, 2007, p. 513.

[9] Löwith, K., De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 247.

[10] Fink, E., La filosofía de Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 11.

[11] Ibid., p. 13.

[12] González, N., Nietzsche contra la democracia, op. cit., p. 94.

[13] Idem.

[14] Ibid., p. 95.

[15] Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 155.

[16] González, N., Nietzsche contra la democracia, op. cit., p. 96.

[17] Ibid., p. 97.

[18] Montinari, M., Lo que dijo Nietzsche, op. cit., pp. 71-73.

[19] Janz, C. P., Friedrich Nietzsche, 2. Los diez años de Basilea (1869-1879), Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 221.

[20] Safranski, R., Nietzsche. Biografía de su pensamiento, Círculo de Lectores, Barcelona, 2001, p. 158.

[21] Deleuze, G., Nietzsche, Arena, Madrid, 2000.

[22] Vattimo, G., Introducción a Nietzsche, Península, Barcelona, 2001, p. 21.

[23] Brobjer, T. H., Nietzsche´s Philosophical Context. An Intellectual Biography, University of Illinois Press, Urbana, 2008, p. 70.

[24] González, N., Nietzsche contra la democracia, op. cit., p. 109.

[25] Cristi, R. y Velásquez, O., Nietzsche y el aristocratismo de Teognis, LOM, Santiago de Chile, 2018.

[26] Nietzsche, F., Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: II Intempestiva, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 55.

[27] Nietzsche, F., Humano, demasiado humano, Edaf, Madrid, 2010, p. 268.

[28] Janz, C. P., Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879), op. cit., p. 85.

[29] Ibid., pp. 88-89.

[30] Nietzsche, F., «El Estado griego», en Obras completas. Volumen 1. Escritos de juventud, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 551-558.

[31] Safranski, R., Nietzsche. Biografía de su pensamiento, op. cit., pp. 69-73.

[32] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 586-587.

[33] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I, op. cit., p. 494.

[34] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 288-291.

[35] González, N., Nietzsche contra la democracia, op. cit., pp. 80-81.

[36] Ottmann, H., Philosophie und Politik bei Nietzsche, Walter de Gruyter, Berlín, 1987.

[37] Losurdo, D., Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia

intellettuale e bilancio critico, Bollati Boringhieri, Turín, 2004.

[38] Bobbio, N., Perfil ideológico del siglo XX en Italia, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1989, p. 286.

[39] Morey, M., Vidas de Nietzsche, op. cit.

[40] Onfray, M., La inocencia del devenir. La vida de Friedrich Nietzsche, Gedisa, Barcelona, 2009.

3. Lo trágico contra lo civilizado

La visión dionisíaca del mundo, aseguraba Nietzsche en El nacimiento de la tragedia, fue destruida por el avance imparable y enfermizo del «socratismo». Este representó una contundente negación —o una severa infravaloración— de todo aquello que no podía ser apresado por conceptos. Por efecto de esa misma negación, las fuentes últimas de todo lo verdaderamente creativo fueron secándose. Y tan lejos se caminó por esa nueva senda, que llegó a sostenerse lo siguiente: únicamente aquellas cosas que sean racionalmente comprensibles podrán ser, al mismo tiempo, bellas. ¡Tremenda desviación del viejo espíritu helénico, pensaba Nietzsche! Frente a la vieja embriaguez artística que proclamaba un contundente sí a la vida, recreada y glorificada en toda su potencia, emergió desafiante y altanera aquella «claridad dialéctica» que ahora pronunciaba un tétrico y fúnebre no a la vida. Lo trágico pereció a manos de la omnipotencia racionalista; lo instintivo sucumbió a manos de lo dialéctico. El nuevo imperio de la «logicidad», en definitiva, arruinó la jovialidad cultural y vital de los griegos, que desde entonces quedaron atrapados en una declinante fatiga espiritual y fisiológica. Nietzsche entendió que el socratismo (ominosa prefiguración del cristianismo, o primer síntoma de la gran «enfermedad») arruinó, con su hipérbole intelectualista, la expansión afirmadora de los instintos más profundos de la vida. Y, a través de semejante operación, la «inocencia del devenir» quedó envenenada y vilipendiada. La vida misma permaneció embridada, estrangulada. El jocundo esplendor de la cultura griega arcaica feneció con la llegada del gélido racionalismo socrático, esto es, con la instauración progresiva de un logocentrismo esencialmente antivital.

Pero un proceso así descrito no habla solamente de la decadencia del mundo antiguo; muy al contrario, cuando Nietzsche compuso esta obra también estaba pensando en la Alemania y en la Europa de su tiempo, como apuntábamos más arriba. Porque ese diagnóstico no solo constituía un ejercicio filológico o arqueológico destinado a comprender el destino de la antigua Hélade; también

era, antes que nada, una forma de interpretar las derivas espirituales y políticas del tiempo presente. Lejos de comprender su labor filológica como una fría técnica positivista, encaminada a un desapasionado análisis y esclarecimiento de las fuentes textuales del mundo griego, Nietzsche empleaba su saber filológico como una plataforma desde la cual juzgar y valorar las tendencias culturales de la Era Moderna[1]. Desde este horizonte se atreve a sostener que una misma enfermedad se viene arrastrando a través de los siglos, insidiosamente, desde los tiempos del infame Sócrates. Late un desasosiego indecible en ese diagnóstico, una desesperación irreprimible. «Nietzsche no declara su desprecio al mundo moderno: lo grita»[2]. Giorgio Colli aseguraba, en ese sentido, que todos los elementos teóricos nietzscheanos germinaban en el interior de una «náusea», pues experimentaba «un horror por el presente»[3]. Y las arcadas suelen verse reflejadas en su verbo chillón, desde luego.

El binomio cultura-civilización estaba prefigurado en el universo nietzscheano o, mejor dicho, en el universo nietzscheano estaba sumergido en las telarañas de tal binomio. El magma ideológico de la Kultur, que en realidad tenía mucho que ver con el atraso económico de los Estados alemanes (una burguesía menos desarrollada que la de otras potencias europeas, fragmentación territorial y administrativa etc.), se podría sintetizar en lo siguiente: la «civilización» anhela pisar un suelo confortable y previsible; busca la seguridad. La «cultura», sin embargo, siente una terrible simpatía por aquellos abismos trágicos en los que se despliega la vida con toda su crudeza, con toda su crueldad. La civilización es «socrática», conceptual y dialéctica; la cultura, en cambio, tiene que ver con esa capacidad genesiaca y desbordante del arte desgarrado. Pero el binomio también acarrea contraposiciones morales. Y políticas, deberíamos enfatizar. En efecto, solamente la «civilización» puede terminar otorgando una primacía a la protección de los débiles y a la igualdad de derechos, buscando al mismo tiempo el bienestar del mayor número posible. La civilización es «compasiva»; o, dicho de otro modo, es «antivital». La Kultur, en las antípodas de lo anterior, no desconoce el fondo cruel y despiadado de la vida, esa cruenta y permanente batalla donde solo los fuertes se imponen; aquí no se pretenden corregir las naturales desigualdades del mundo, y la compasión no puede tener lugar. Nietzsche habita todas estas contraposiciones; su

pensamiento se agita en el interior de ellas. Y, sin discusión, se posiciona abiertamente a favor de la Kultur y en contra de la «civilización» (entendida esta en los términos que acabamos de explicitar).

Criticó duramente ese racionalismo optimista propio de la «concepción socrática del mundo». Y, confrontando con esta, terminó por movilizar una «concepción trágica de la vida». En esta visión trágica, el arte ocupaba el lugar sagrado que en otro tiempo ocupó antes de ser destronado por el «triunfo de Sócrates». La racionalidad científica y la lógica de la verdad, que a su parecer habían alcanzado una hegemonía asfixiante en la civilización occidental, debían ser expulsadas y desalojadas de esa posición preeminente. Pero el joven Nietzsche entiende que ese «resurgimiento de lo trágico» y esa revivificación del genio griego presocrático, esa reaparición de Dioniso en la historia espiritual de Europa, estaba aconteciendo en la cultura alemana de su tiempo. O, al menos, las tierras germánicas eran las más propicias para tal acontecimiento. Esa fascinación por el eje Grecia-Alemania, inverosímil y pregnante construcción ideológica (por medio de la cual se obliteraba intencionadamente la inexcusable tamización latina en la transmisión de la cultura helénica), no era invención de Nietzsche, puesto que ya estaba muy presente en el clasicismo alemán (Winckelmann, Schiller, Goethe). Para Nietzsche, entender que la vieja Hélade se hallaba «subterráneamente» conectada con las fuerzas espirituales de los pueblos germánicos, suponía una estratagema perfecta para «depurar» de su concepción la más mínima adherencia de elementos «latinos» y «semíticos». Se trataba, en cualquier caso, de la revitalización de una Kultur por mucho tiempo soterrada y amordazada; un nuevo despertar. Lo interesante es que ese resurgimiento de lo trágico-dionisíaco en la cultura alemana no era casual, a juicio de Nietzsche, toda vez que respondía a un «retorno» del espíritu alemán a sí mismo, a un resurgir de lo más profundo y auténtico del «ser alemán». Evidentemente, semejante contraposición tenía una traducción política, toda vez que la «civilización» (que Nietzsche y todos los epígonos de la Kultur identificaban, principalmente, con Francia) cristalizó en ciertas teorías sociales y en unas específicas instituciones políticas… todas ellas detestadas por nuestro pensador, como iremos viendo. Porque lo «trágico», en el

pensamiento nietzscheano, opera como una categoría estético-política.

De hecho, resulta muy pertinente hablar del «dionisismo político» sostenido por el joven Nietzsche[4]. Esta fórmula, furiosamente antisocrática, se refiere a la necesidad de asumir dos elementos cruciales: el fondo cruel o violento de la existencia y la insuprimible dominación de unos hombres a manos de otros. Aceptar ambas cosas como inextinguibles: he ahí la clave de la propuesta nietzscheana. La justificación estética de la vida, en este marco, solo será viable mediante el surgimiento de esos «ejemplares excepcionales» a los que podemos llamar «genios». En este punto política y arte quedan profundamente anudados, puesto que en dicha concepción el Estado debe canalizar las energías sociales de tal modo que los genios puedan florecer; una canalización político-pedagógica que será cualquier cosa menos democrática. Muy al contrario, la «República del genio» mostrará una faz indefectiblemente aristocrática[5]. El «dionisismo político» de Nietzsche conlleva un entrelazamiento muy específico del arte con la política, pues lo que está sosteniendo de una forma pretendidamente apodíctica es algo tan tremendo como lo siguiente: el auténtico arte muere con la democracia; la verdadera creación artística agoniza y se marchita con el igualitarismo político.

En esta época se gestan dos importantes trabajos, El nacimiento de la tragedia y El Estado griego. En este último sostenía Nietzsche que la organización política debe supeditarse a una finalidad última y superior, a saber, permitir un enérgico florecimiento del arte trágico. Pero se desprendía de ello un corolario insoslayable: las instituciones políticas no deben estar al servicio de las necesidades del pueblo, esa muchedumbre informe e inculta, sino que desde ellas deben generarse las condiciones necesarias para que una minúscula élite de grandes «genios trágicos» pueda desplegar su actividad creativa sin trabas. El modelo de Estado soñado por Nietzsche, empero, no es una suerte de República platónica «estetizada», en la que el rey-filósofo sea sustituido por el rey-genio o el rey-artista, toda vez que los grandes hombres, los portadores de la genuina creación cultural, no deben ocuparse de labores administrativas. En las páginas finales de su tercera Intempestiva —la que versa sobre Schopenhauer— encontramos una crítica

demoledora del «filósofo» académico y profesional, esto es, del filósofo que vive a sueldo del Estado. Un pensador funcionarial es una figura esperpéntica que solo es capaz de desplegar una reflexión desvaída, ridícula e inauténtica[6]. Lo espiritual, para Nietzsche, trasciende lo político; es más, la finalidad de la política es construir un orden social que permita el florecimiento de la gran cultura. Ya hemos comprobado, eso sí, cuál es, a su parecer, el más óptimo y deseable de esos órdenes… El Estado no es un fin en sí mismo, en cualquier caso; solo es un medio[7]. Porque el desarrollo artístico es lo verdaderamente valioso. Una idea semejante, a saber, que la verdadera finalidad del Estado es la defensa y promoción de la cultura (añadiendo, como no podía ser de otra manera, que la cultura más elevada es, por antonomasia, aquella que dimana del «pueblo» alemán), ya estaba presente en Fichte, en sus obras Los caracteres de la edad contemporánea (1806)[8] y Discursos a la nación alemana (1807-1808)[9]. Se especulaba, dicho sucintamente, con la idea de un «Estado de cultura». Bien, pero hay un pequeño detalle que muchos exégetas han pretendido ignorar o silenciar, y es que Nietzsche pensó a lo largo de toda su vida que un auténtico despliegue artístico únicamente tendría ocasión de florecer allí donde la gran mayoría de la comunidad humana se encontrase atornillada a la ignominia del trabajo. Los viejos griegos lo sabían y, con infinita honradez, admitieron la necesidad de la esclavitud, toda vez que solo mediante ella podía generarse esa energía excedente que una élite «creadora» precisa para alumbrar una cultura inmortal y profunda. Tener todo esto muy presente es realmente crucial a la hora de comprender y valorar la intervención estético-política de Nietzsche, si es que no albergamos el deliberado propósito de desvirtuarla.

En El Estado griego advierte de la ineludible necesidad de un Estado poderoso, rígidamente piramidal, que discipline las energías sociales con su grillete de hierro (Esparta es el modelo); solo así podrá emerger la bella flor del genio[10]. Esta misma idea aparece expresada muy nítidamente en otros fragmentos póstumos de la misma época[11]. El platonismo político de Nietzsche es palpable; es más, asume y radicaliza el modelo de la República. Muchas son las invectivas antiplatónicas que podemos hallar en sus libros. Pero tengamos cuidado con esto y consideremos que siempre latió en él una curiosa ambivalencia con respecto al filósofo griego, hasta el

punto de que llegó a considerar que había un Platón infectado de socratismo y otro Platón liberado de dicha infección. ¿Qué hubiera podido llegar a ser Platón, de no haber sucumbido al encantamiento de Sócrates? Nietzsche sentía verdadera fascinación por la organización estatal dibujada en la República: su rígida estratificación, su orden piramidal y su modelo pedagógico elitista y eugenésico. Que el genio no figurase en la cúspide de dicho modelo político (es más, que los artistas pudieran llegar a ser expulsados) no era más que un elemento procedente del socratismo que Platón admitió a regañadientes, y no sin luchar consigo mismo[12].

La masa, que ha de estar ocupada en labores productivas y reproductivas, solo es depositaria de la obligación de servir a dichas élites. Es más, lo que Nietzsche sugiere en repetidas ocasiones es que resulta perentoria una declaración de guerra de los «hombres superiores» a la masa, puesto que los mediocres se coaligan. La visión trágica del mundo se tiene que traducir, por lo tanto, en un orden social marcadamente elitista; un orden que aparecerá como antagónico de todas las instituciones políticas propias de la «civilización socrática»: democracia, sufragio universal, igualdad ante la ley, derechos del trabajador o instrucción pública. Todos estos elementos, que de forma genérica podríamos identificar con el programa político-cultural de la Ilustración, fueron detestados por Nietzsche hasta el fin de sus días[13]. Es el mismo Nietzsche, enfaticémoslo, el que establece —no sin razón— una íntima afinidad entre todos esos elementos y el «socratismo». También la «emancipación de la mujer», obviamente, merecía su desprecio. Una vez le dijo a su hermana, por carta, que todos los que participan del entusiasmo por la emancipación de las mujeres han caído en la cuenta de que él es su bestia negra[14]. El aforismo 232 de Más allá del bien y del mal resulta especialmente misógino. Que las mujeres quieran ahora ilustrarse y acceder a la ciencia, advierte, no es más que otro de los terribles síntomas del afeamiento general de Europa. Es de muy mal gusto que ellas —seres superficiales, vanidosos y enemigos de la verdad— profieran tales exigencias[15]. Hay que leer, de igual modo, esos enervantes párrafos en los que Nietzsche clamaba contra la institución del «matrimonio moderno» y contra la unión matrimonial «por amor». ¡Semejante cosa era una ignominia, un despropósito mayúsculo! El matrimonio premoderno albergaba un «centro de gravedad», a saber, «la responsabilidad jurídica única

del varón»; aquella forma de matrimonio, lamentablemente desaparecida en las sociedades modernas, se fundamentaba en una lógica profunda: el «instinto de propiedad», es decir, mujer e hijos como propiedades del varón. En ese modelo familiar sí se plasmaba un saludable instinto de dominación[16]. Tomen nota las feministas nietzscheanas.

La unificación de Alemania en 1871, que en un principio representó para Nietzsche un horizonte ilusionante, no cristalizó en lo que a su juicio hubiese sido deseable porque rápidamente sucumbió a la pérfida «influencia francesa». El segundo Reich no cumple con las expectativas de una revivificación de la Kultur, puesto que, inmediatamente, se lanza por la misma senda que vienen recorriendo todos los países del Occidente «civilizado»: instituciones de cuño liberal, desarrollo económico e industrial, filosofía utilitarista, ciertos niveles de bienestar social otorgados por la protección estatal… El desesperante resultado será, en definitiva, que el «espíritu alemán» permanecerá enajenado y extraviado. La nueva Alemania se estaba convirtiendo en otra nación «burguesa», en una más, siendo así que las auténticas «profundidades de su ser» quedarían olvidadas y pisoteadas. De lo que Nietzsche se estaba lamentando, en definitiva, es de la pérdida de un hecho diferencial. En efecto, la cultura alemana era interpretada por él, en esta época, desde un prisma particularista y excluyente; en las profundidades del «espíritu alemán» latían un magma y una fuerza que lo diferenciaban esencialmente de las otras naciones europeas, sumidas todas ellas en una secular decadencia propiciada por el milenario socratismo. Más adelante veremos que, en sus coordenadas filosófico-políticas, Ilustración, democracia y socialismo no eran sino una suerte de «socratismo moderno». Porque en esta época de juventud es Sócrates el archienemigo a combatir; Cristo se sumará después. En cualquier caso, Nietzsche se siente muy defraudado con el segundo Reich, pues, si había un pueblo en la decadente Europa capaz de recuperar o restaurar el espíritu de una cultura trágico-dionisíaca, ese era el pueblo alemán.

En El nacimiento de la tragedia proclamaba, en efecto, la perentoria necesidad de alentar el renacimiento de una nueva edad trágica, pues solo así podría el «espíritu alemán» retornar a sí mismo. Este espíritu, mediante tal reverdecer de la sabiduría dionisíaca, podría

regresar a las «fuentes primordiales de su ser» después de haber quedado desnaturalizado por el influjo nocivo de fuerzas infiltradas desde «fuera». Lo alemán, durante demasiado tiempo siervo de la «civilización latina», podría recuperar al fin su potencia originaria[17]. Ahí estaba Wagner, como ejemplo paradigmático de tan terrible «rejuvenecimiento». Otros «educadores trágicos» del pueblo alemán serían imprescindibles para promover una comunidad cultural capaz de vehicular el genuino espíritu germánico. Sin embargo, la deriva política de Alemania no permitió el surgimiento pletórico de esa potencia trágica. La Kultur, que encarnaba la autoconciencia profunda del pueblo alemán, estaba siendo traicionada. Porque el auténtico y genuino espíritu de lo alemán nunca podría ser «moderno»; la «democratización» advenida con la Revolución francesa siempre sería una intrusa en territorio germano, algo postizo. Y si la Alemania de Bismarck resultaba finalmente «democratizada», «aburguesada» y «modernizada», como de hecho estaba ocurriendo, solo lo sería mediante una torsión violenta de su ser profundo, mediante un envenenamiento de su hálito espiritual con sustancias narcóticas y deletéreas inyectadas desde geografías foráneas. Al final de su vida, estas actitudes germanófilas fueron mitigándose e incluso diluyéndose; es más, recayó en algunas ocasiones en una verdadera germanofobia. De hecho, en sus últimos años valoró más bien lo meridional; e incluso acarició la idea de viajar a Túnez[18]. Reivindicó el soleado Sur frente a las plomizas brumas del Norte; en un sentido literal, climatológico, pero también en un sentido espiritual y cultural. Recuérdense, si no, los dos primeros parágrafos de El caso Wagner, donde observamos cómo se despide del «húmedo» Norte —esto es, de Richard Wagner— para zambullirse en la cálida sensualidad y en la serenidad meridional de Bizet[19].

La Modernidad, para Nietzsche, no es la inauguración de un tiempo inédito; la Modernidad es, más bien, un punto de llegada, la culminación decadente de un largo devenir; es crepúsculo, más que aurora. Porque el devenir de Europa ha venido determinado y definido por una lucha sempiterna entre la «consideración teórica» y la «consideración trágica» del mundo. Sócrates, y todo lo que él representaba, logró una primera victoria de la «consciencia moral», que retumba hasta hoy. Todos los «instintos» del arte trágico fueron derrotados, reprimidos con dureza, y aquella Ilustración ateniense

fue el aldabonazo inicial de un racionalismo que fue replicándose y ampliándose durante siglos[20]. La Ilustración moderna no es más que un eco tardío de aquella otra, acaecida en la Grecia clásica. Lo dionisíaco ha venido padeciendo, desde entonces, los gélidos rigores de esa apisonadora cultural denominada «socratismo». La «pulsión de verdad» se tornó omnipotente porque ya se presuponía que la razón humana podía conocerlo y dominarlo todo. Ciencia y técnica ocuparon la reluciente cúspide. El «hombre teórico», con su impecable optimismo cognoscitivo, se sintió poderoso. La totalidad de lo real era un lugar que, potencialmente, no guardaba secretos u oscuridades; la racionalidad humana podría iluminar todos los ángulos del ser. Los instintos artísticos quedaron, así, domesticados; el arte se tornó «lógico», apacible y pedagógico.

En La filosofía en la época trágica de los griegos, otro texto de juventud (1873), Nietzsche realiza una suerte de apología de los filósofos presocráticos o preplatónicos (ocupando Heráclito un lugar muy destacado), precisamente porque estos todavía eran capaces de realizar una captación intuitiva de lo sensible, aunando pensamiento y poesía; la ulterior hipertrofia intelectualista arruinó ese modo de estar en el mundo, de interpelarlo[21]. Esa es la huella de Sócrates, que ha perdurado durante siglos. Europa terminó siendo socrática hasta la médula, hasta la náusea. La vida instintiva, asfixiada por una racionalidad titánica y tiránica, palideció hasta límites insoportables. Bien es cierto que Thomas Mann encontró aquí una crucial —y justísima— objeción a su querido filósofo, preguntándose si acaso podíamos afirmar que la «vida instintiva» había quedado abrasivamente sojuzgada y aplastada por el poder omnipotente del frío intelecto. Mann negaba rotundamente esa premisa nietzscheana. ¿Dónde veía Nietzsche un mundo gobernado despóticamente por la razón? Muy al contrario, objetaba el literato alemán, la «débil llamita de la razón» apenas encontraba quien le prestara atención en este mundo violento y despiadado, atravesado todo él por pasiones egoístas, por relaciones de fuerza y por ansias de poder[22]. En cualquier caso, Nietzsche entendía que una cultura socrática es antiartística, antitrágica, antimítica, antipoética y antiestética. Y ya sabemos que ese socratismo, metálico y atroz intelectualismo, se moduló e intensificó —con la llegada del Crucificado— hasta condensarse en un moralismo antipasional, antisensual, antibelicoso, antibiológico y antivital. Solo el «espíritu

alemán», pensaba el joven Nietzsche, era depositario de elementos o fibras capaces de oponer alguna «resistencia trágica» a ese discurrir arrollador de la civilización socrático-cristiana. Sin embargo, como acabamos de ver, también estas esperanzas fueron quedando truncadas. También el ser profundo de lo alemán sucumbió, finalmente.

No obstante, y a pesar de esa enorme decepción experimentada por Nietzsche, creemos apresurada la tesis de Deleuze cuando sostiene que a principios de la década de los setenta se había desprendido ya de sus últimos «fardos», en lo que al nacionalismo y al prusianismo se refiere[23]. Habrá que esperar, en todo caso, a su crisis existencial y filosófica de 1876, aquella lacerante ruptura con el universo wagneriano que, al mismo tiempo, propiciaría un creciente desencanto con los abismos ideológicos del germanismo y de la Kultur. Nietzsche, en esos momentos, dispara contra el antisemitismo y contra todas las puerilidades del nacionalismo[24]. El parágrafo 475 de Humano, demasiado humano será una muestra fehaciente de su alejamiento de esa enfermedad llamada «nacionalismo chauvinista»; en ese mismo pasaje, por cierto, ensalzará múltiples virtudes de la perseguida cultura judía[25]. Bien es verdad que, hasta ese momento, había mostrado un fuerte apego a las tendencias románticas que apelaban a una suerte de «ser alemán» (deutsche Wesen), concebido como un reservorio espiritual todavía no contaminado por la decadente «civilización». También es cierto, debemos puntualizar, que el nacionalismo del joven Nietzsche estaba más próximo a las formas de un cierto «nacionalismo cultural», al modo de Herder o Fichte, y no tanto a un nacionalismo explícitamente político (aunque, en realidad, estos «nacionalismos culturales» no dejarán de tener efectos políticos de largo aliento). Lo alemán, en esa perspectiva, apelaba más a una comunidad orgánica, lingüística y espiritual; a un «pathos del Norte» diferenciado de la sureña civilización latina.

Sin embargo, no podemos eliminar todo componente político de su visión de lo alemán, al menos en aquellos años «juveniles». Cuando da comienzo la guerra franco-alemana, el 19 de julio de 1870, el joven profesor de la Universidad de Basilea no duda en presentarse como voluntario al servicio del ejército alemán. El 8 de agosto escribía la siguiente petición, dirigida a una de las autoridades que

habían de concederle el permiso pertinente:

En la situación actual de Alemania, no puede resultarle inesperada mi decisión de cumplir yo también mis deberes para con la patria. Con esta intención me dirijo a usted para pedir del ilustre Consejo de Educación, a través de su mediación, dispensa de trabajo para la última parte del semestre de verano. Mi decisión está ahora tan robustecida que sin vacilación alguna me puedo hacer útil como soldado o como enfermero. Nadie como una autoridad suiza en materia de educación puede encontrar tan natural y tan justo que yo deba echar el pequeño óbolo de mi aportación personal en las arcas de la patria, como ofrenda. Si recapacito en las obligaciones de las que soy responsable en Basilea, me resulta claro que, ante la tremenda llamada de Alemania a que cada uno cumpla con su obligación alemana, solo violentándome penosamente y sin auténtico provecho podría sujetarme a ellas.[26]

El 11 de agosto recibió la dispensa solicitada, si bien únicamente como enfermero, en consideración a la neutralidad suiza. Nietzsche, imbuido de ferviente patriotismo, salió el 12 de agosto rumbo al conflicto. Su voluntad de sacrificarse por Alemania era, en esos instantes, verdaderamente irresistible.

---

[1] Sánchez, D., El itinerario intelectual de Nietzsche, Tecnos, Madrid, 2017, pp. 83-99.

[2] Colli, G., Introducción a Nietzsche, Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 211.

[3] Idem.

[4] De Santiago, L. E., Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche, Trotta, Madrid, 2004, p. 312.

[5] Ibid., pp. 296-304.

[6] Nietzsche, F., Schopenhauer como educador, Biblioteca Nueva,

Madrid, 2009, pp. 105-122.

[7] Nietzsche, F., Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889), Tecnos, Madrid, 2009, p. 354.

[8] Fichte, J. G., Los caracteres de la edad contemporánea, Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2019.

[9] Fichte, J. G., Discursos a la nación alemana, Tecnos, Madrid, 2002.

[10] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos sobre política, Trotta, Madrid, 2004, pp. 102-103.

[11] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I, op. cit., pp. 150 y 167-168.

[12] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos sobre política, op. cit., p. 104.

[13] Esteban, J. E., El joven Nietzsche. Política y tragedia, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 61-71.

[14] Nolte, E., Nietzsche y el nietzscheanismo, op. cit., pp. 73 y 196-198.

[15] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 235-237.

[16] Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 122-123.

[17] Nietzsche, F., El nacimiento de la tragedia, Alianza Editorial, Madrid, 1973, pp. 159-160.

[18] Ross, W., Friedrich Nietzsche. El águila angustiada, op. cit., p. 590.

[19] Nietzsche, F., El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner, Siruela, Madrid, 2002, pp. 23-25.

[20] Nietzsche, F., El nacimiento de la tragedia, op. cit., pp. 108-130.

[21] Nietzsche, F., «La filosofía en la época trágica de los griegos», en Obras completas. Volumen 1. Escritos de juventud, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 571-607.

[22] Mann, Th., Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 115-116.

[23] Deleuze, G., Nietzsche, op. cit., p. 11.

[24] Quesada, J., Ateísmo difícil. En favor de Occidente, Anagrama, Barcelona, 1994, pp. 142-144.

[25] Nietzsche, F., Humano, demasiado humano, op. cit., pp. 266-267.

[26] Janz, C. P., Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879), op. cit., pp. 86-87.

4. No hay metáforas inocentes. Una justicia naturalizada, una moral biologizada

A la contrafigura mórbida de Sócrates se sumó otra gigantesca contrafigura: el Crucificado. Funesto momento. Pero, como certeramente apuntó Lukács, debemos fijarnos muy bien en «el contenido ético-social de la polémica de Nietzsche contra el cristianismo»[1]. ¿En qué sentido? La clave de bóveda de dicha polémica radicaría, a juicio del marxista húngaro, en ese entrelazamiento indisociable del cristianismo con los modernos movimientos democráticos y socialistas. Afinidad, untuosa y meliflua, que podríamos observar y rastrear en las líneas maestras que componen la «genealogía» de la moral occidental. Ese trabajo de «desvelamiento» genealógico puede ser comprendido, a su vez, como una sutil prospección trazada al modo de una «psicología profunda». Sea como fuere, Nietzsche habría descubierto una pestilente vinculación, íntima y soterrada, entre ambos movimientos, pues en ambos hallaría una misma forma de valorar —o infravalorar— el mundo. El socialismo, aseguraba, debía comprenderse como una suerte de moderna reformulación de la ética cristiana, o como un cristianismo tibiamente secularizado, toda vez que un mismo «instinto» —tóxico y miasmático— subyacía en sus entrañas.

La ruinosa historia europea, a partir de la hegemonía cultural cristiana, vino determinada —tristemente determinada— por un levantamiento exitoso de los impotentes y por una continua «revolución de la plebe». La democratización rampante, y enfaticemos que en su concepción el socialismo no era sino uno de los efectos más deletéreos de la misma, aparecía a ojos de Nietzsche como una espuma enfermiza depositada en la arena de la playa… entendiendo que la ola que allí rompió —que venía de muy lejos, mar adentro— era el judeocristianismo. Los promulgadores modernos de la «moral de esclavos», esos abyectos socialistas que tomaban las plazas europeas de una forma cada vez más

significativa, estarían conectados a las milenarias raíces de la reactiva moral judeocristiana (y al socratismo, no lo olvidemos). Más allá de sus proclamas retóricamente ateas o anticlericales, sentenciaba nuestro filósofo, el moderno socialismo compartiría con el cristianismo un mismo pathos; un horripilante y pestífero pathos. Por consiguiente, cuando Nietzsche se presenta como el Anticristo, a lo que aspira en realidad es a combatir la democracia y el socialismo, destruyendo las raíces morales —la forma de valorar— de ambos. Es una tesis harto contundente, desde luego, pero muy plausible. El propio Nietzsche insiste en tal aspecto una y otra vez.

En El anticristo (1888) Nietzsche alcanzará sus mayores dosis de beligerancia verbal. Por momentos, sus terribles imprecaciones resuenan con tonalidad fanática y desesperada. Hay gritos en esas páginas, alaridos proféticos, y uno casi se imagina una boca repleta de espumarajos. Allí establecerá con claridad qué «bueno» debería ser todo aquello que eleva o incrementa el propio poder; y en ello radicaría la verdadera felicidad. ¡Soy realmente feliz cuando acumulo y atesoro poder! Y «malo» debería ser todo aquello que procede de (o conduce a) la debilidad. Ese es el binomio categorial en el que Nietzsche se mueve, y por ello sentencia sin ambages: «Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres»[2]. Compadecerse de ellos es extremadamente nocivo, como siempre hizo el cristianismo, que así tomó partido por lo débil. Por ello, a quien más odio profesa es a la «canalla socialista» y al «Estado democrático», porque ambos pretenden otorgar derechos iguales a los naturalmente desiguales. El cristianismo, que constituye la matriz espiritual y moral de todos los socialismos modernos, hizo del hombre un animal corrompido, puesto que sus instintos vitales más esenciales quedaron difamados, aletargados y adormecidos. «La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder hay decadencia»[3]. La vida es poder. Y el cristianismo, que representa una colosal apoteosis de la antivida, encumbra el mayor de los valores nihilistas: la compasión.

La compasión es antitética de los afectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital: causa un efecto depresivo. Uno pierde

fuerza cuando compadece […]. La compasión obstaculiza en conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la selección. Ella conserva lo que está maduro para perecer; ella opone resistencia con el fin de favorecer a los desheredados y condenados de la vida; ella le da a la vida misma por la abundancia de cosas malogradas de toda especie que retiene en la vida, un aspecto sombrío y dudoso.[4]

Este pasaje es una perfecta cartografía de su pensamiento, y las lecturas políticas que de aquí pueden extraerse son, desde luego, poco halagüeñas para cualquier discurso de signo emancipador. Un párrafo como el que acabamos de leer admite pocas piruetas interpretativas. La píldora es explosiva, se mire como se mire. La debilidad, dice, ha de ser arrollada por la fuerza… los débiles jamás deben ser socorridos, y lo más conveniente es que se ahoguen en su propio fracaso vital.

¿Cómo empezó esa debacle de los instintos fuertes? Fue una sibilina estrategia, un meticuloso y sigiloso ardid de los débiles. Estos pasaron al ataque de una forma corporal cuando fueron capaces de confabularse para organizar una rebelión antiesclavista; pero lo más pavoroso fue la subversión en el orden espiritual, esto es, la inversión del rango de los valores. Ese sí fue su verdadero triunfo. Una victoria ante la cual, y a pesar de todo, Nietzsche no dejó de sentir cierta reverencia porque hubo de reconocer que la transvaloración realizada por el cristianismo (completando e intensificando un proceso que el socratismo y el platonismo solo habían iniciado) fue un episodio tremendo, profundo. «Un platonismo para uso del pueblo», eso era en cierto modo el cristianismo[5]. Se trató de una transvaloración antivital, a ojos de Nietzsche, y ante ella solo podía experimentar aversión y desprecio; pero, al mismo tiempo, era capaz de admirar la titánica envergadura de aquel acontecimiento. Karl Jaspers, en ese sentido, quiso mostrar cómo Nietzsche se sintió en todo momento fascinando por la enormidad de su contrincante, del cual nunca pudo desasirse por completo[6]. No podíamos agradecerle nada al cristianismo, pues con él empezó —o se aceleró— la terrible decadencia; pero lo cierto es que aquella revolución fue portentosa (aunque pérfida y dañina hasta límites insoportables, a su modo de

ver). En cualquier caso, los débiles fueron extremadamente astutos, porque fueron capaces de compensar su debilidad empleando el arma de la compasión; mover a alguien a la compasión es una herramienta de combate utilizada arteramente por los débiles. Nos hallaríamos, entonces, ante un singular juego de espejos: la debilidad de los fuertes es la capacidad de sentir compasión, mientras que la fortaleza de los débiles radica precisamente en su capacidad de provocar compasión en el alma de los fuertes. Cuando culminó el triunfo aplastante de semejante transmutación valorativa, empezó la progresiva decadencia; la debilidad ya había cobrado su venganza. Se hizo de la compasión la virtud por antonomasia, y la vida empezó a quedar mermada en su mismísima médula…

No queremos dejar de consignar que esa olímpica ausencia de piedad ante el sufrimiento ajeno, ese rocoso y gélido desprecio por los otros sufrientes, atraviesa toda la obra nietzscheana; un desprecio que conectaría, como ya vimos en el capítulo anterior, con esa Kultur tan característica de aquel universo ideológico alemán que fue tornándose hegemónico desde, al menos, finales del siglo XVIII[7]. Pero lo decisivo en este punto es comprender que Nietzsche detestaba con todas sus fuerzas la confraternización de los débiles. Debemos enfocar este asunto con probidad intelectual. Lo «popular» le apestaba; y lo popular organizado políticamente, aún más. Odiaba con indisimulado frenesí toda suerte de hermandad de los frágiles-muchos. Veamos este pasaje de Paulo Freire, e imaginemos cuánto asco hubiese sentido Nietzsche ante cualquier «pedagogía del oprimido»; cuánto desprecio hubiese experimentando leyendo estas palabras: «Es la enseñanza de la disconformidad ante las injusticias, la enseñanza de que somos capaces de decidir, de cambiar el mundo, de mejorarlo; la enseñanza de que los poderosos no lo pueden todo; de que, en la lucha por su liberación, los frágiles pueden hacer de su debilidad una fuerza que les permita vencer la fuerza de los fuertes»[8]. Los frágiles haciendo de su debilidad mancomunada una fuerza colectiva… he ahí la fórmula exacta de lo que Nietzsche concebía como una venenosa «moral de esclavos» que debía ser extirpada, cuanto antes, de la faz de la Tierra.

El lector también puede imaginar, a partir de lo dicho hasta ahora,

lo que habría pensado Nietzsche de un movimiento teórico y político como el de la teología de la liberación, desarrollado en Iberoamérica en los años setenta del siglo XX. En dicho movimiento habría encontrado una combinación perfectísima de todo aquello que él más detestaba, una síntesis de marxismo y cristianismo cuya doctrina principal hablaba de una «opción preferencial por los pobres», por los débiles y por los oprimidos. Ese objetivo fundamental ya retumbaría horrísono en los aristocráticos tímpanos de Nietzsche; y la cosa se pondría aún peor cuando estos teólogos empezaran a movilizar una serie de categorías destinadas todas ellas a visibilizar un orden socioeconómico radicalmente injusto y oprobioso. Tal es el caso, por ejemplo, del concepto de «pecado estructural», puesto en juego por Ignacio Ellacuría[9]. La verdadera misión de un cristiano, remarcaban estos teólogos, no consiste únicamente en mostrar una fe profunda en Dios, sino en incidir —desde un punto de vista práctico— en un mundo que resulta a todas luces estructuralmente injusto y pecaminoso. Perseguir, en suma, la transformación radical de las relaciones sociales, porque sin «justicia social» no hay verdadera fe, concluían todos ellos. Jon Sobrino, otro teólogo jesuita que reflexionó desde unos parámetros semejantes, promovió una fe que había de practicarse desde ese ángulo en el que se duelen las víctimas de la historia; una fe situada en la óptica y perspectiva de esos otros que sufren y nunca tienen ocasión de filosofar[10]. Nietzsche, en todo ello, encontraría la mezcolanza más acabada de todo lo despreciable; un suntuoso compendio de todo lo mórbido. Oigámosle: «Los insatisfechos han de tener algo de lo que dependa su corazón: por ejemplo, Dios. Ahora, donde falta este, muchos de los que en otros tiempos se habrían agarrado a Dios aceptan, por ejemplo, el socialismo»[11]. Y con toda su mordacidad, sentenciaba en otro pasaje:

El Evangelio: la noticia de que se ha abierto un acceso a la felicidad para los inferiores y los pobres, de que uno no tiene que hacer nada más que liberarse de la institución, de la tradición, de la tutela de los estamentos superiores; hasta aquí, el avance del cristianismo no es otra cosa que la típica doctrina socialista […]. En general, todo esto es un síntoma de que los estratos sociales inferiores han recibido un trato humanitario, de que ya saborean con la lengua

una dicha prohibida para ellos…[12]

Desde luego, los teólogos de la liberación asumirían como esencialmente correcta esa simbiosis entre cristianismo y socialismo. Claro está que, para Nietzsche, estaríamos ante la simbiosis más aberrante que cabría imaginar; o, si lo preferimos decir así, ante la condensación más refinada de todas las mediocridades y todas las enfermedades.

Es cierto, qué duda cabe, que las críticas de Nietzsche a la religión (o a la moral religiosa, por ser más precisos) albergan potencialidad emancipadora en lo que tiene que ver, por ejemplo, con la secular mortificación del cuerpo; muchos pasajes de su obra sirven como aldabonazo certero para derribar seculares entramados de biopolítica represiva.

Las pasiones se tornan malvadas y pérfidas cuando se las considera de una forma malvada y pérfida. Así es como el cristianismo logró convertir a Eros y a Afrodita —potencias sublimes y susceptibles de ser idealizadas— en duendes y genios engañadores del infierno a través de los tormentos que provocaba en las conciencias de los fieles ante cualquier excitación sexual. ¿No es horrible convertir sensaciones necesarias y regulares en una fuente de miseria interior, provocando que esta miseria interior la sufran, de un modo necesario y constante, todos los hombres? […] ¿Y con qué derecho se puede llamar enemigo a Eros? […]. ¡Hermanar la fecundación humana con la mala conciencia! Esta demonización de Eros, finalmente, ha acabado teniendo un desenlace cómico. El «demonio» Eros ha interesado paulatinamente cada vez más a los hombres que los ángeles y los santos, gracias al carácter secreto y misterioso que la Iglesia ha conferido a los asuntos eróticos.[13]

Pero, como añadirá en el siguiente parágrafo (el 77 de Aurora), la historia del cristianismo es la de una permanente aplicación de tormentos anímicos y represiones psíquicas, generando culpa ante

las tentaciones de la carne[14].

Por lo tanto, una conveniente apología de lo corporal, auténtico «centro de gravedad» de su pensar[15], albergará ciertos efectos liberadores. Pero hay en su filosofía una sutil frontera que se traspasa con mucha facilidad. La consigna nietzscheana podría ser esta: volver a la naturaleza, atreverse a ser inmorales como lo es ella. Matar a Dios, en definitiva, para quebrar la última inhibición metafísica que bloquea el paso a un saludable y revivificante salvajismo. Aunque, dicho sea de paso, Nietzsche apuntaría en alguna ocasión que su combate se trababa contra el «hombre cristiano», y no tanto contra el «hombre religioso» en general. ¿Por qué? Porque en el mundo ha habido cultos paganos que no eran contrarios a la vida, dioses precristianos que sí permitían una celebración orgiástica y extática de la existencia. En el parágrafo 23 de la segunda parte (o Tratado segundo) de La genealogía de la moral observará que ha habido formas más nobles de servirse de esa «ficción poética» empleada en la forja de dioses; frente al Dios cristiano, que lleva dos milenios exigiendo la «autocrucifixión» y el «autoenvilecimiento» del hombre, los antiguos dioses griegos eran el reflejo o el correlato de unos hombres que no se devoraban a sí mismos, que no se mutilaban y que aún eran capaces de divinizar su propia animalidad.

El siglo XIX, una era eminentemente científico-naturalista, ya había expulsado a Dios de sus explicaciones generales del Universo. Una hipótesis enteramente prescindible, según dijera Laplace. Dios había desaparecido (o, al menos, había quedado destronado) en la conciencia pública de los hombres. Pero Nietzsche nos enseñaría que esa había sido una muerte meramente nominal. En el celebérrimo aforismo 125 de La gaya ciencia se dice que la muerte de Dios es una noticia todavía no asimilada por los hombres; deberá transcurrir aún mucho tiempo, demasiado tiempo, antes de que puedan desatarse todas las consecuencias de tan tremendo acontecimiento. El ateísmo predominante seguía siendo superficial y ambiguo, por ende. Un ateísmo blando e insuficiente. El Ser Supremo estaba malherido, quizá moribundo; pero todavía desencadenaba importantes efectos en el mundo humano. La «moral de la compasión» seguía intacta bajo nuevas y modernas formulaciones (algunas de ellas de carácter político), y por eso Dios

no había muerto del todo. Sus «sombras» acechaban todavía; y acecharían aún durante bastante tiempo[16].

Sabemos que Heidegger se propuso convencernos de la ausencia de todo biologismo en la obra de Nietzsche, como veremos más adelante[17]. Bien sabía el que fuera rector de la Universidad de Friburgo que en este particular asunto había muchas y peligrosas implicaciones. Pero lo cierto es que en el parágrafo 62 de Más allá del bien y del mal se asevera de forma categórica lo siguiente: «En el hombre, como en todas las demás especies animales, hay un excedente de fracasados, de enfermos, de degenerados, de débiles, de seres entregados al sufrimiento. Los éxitos, también en el hombre, son siempre la excepción»[18]. Y el cristianismo, apostillaba, al tomar sistemáticamente partido por todos estos «fracasados», ha contribuido de forma decisiva a conservar demasiados seres «que debieran haber perecido»[19]. He ahí el cáustico diagnóstico. Parece complicado exonerar tales palabras de crudo biologismo. Cuando los valores —o «antivalores»— cristianos «prodigaron consuelo a los que sufren, valor a los oprimidos y a los desesperados, un sostén y un apoyo a los que titubean»[20], lo que estaban haciendo, sin duda, era trabajar en el «deterioro de la raza europea»[21]. La cristiandad insufló veneno debilitante en todos los instintos poderosos; esos que, con indiferente crueldad, querían sobreponerse y dominar. Esos «instintos fuertes y peligrosos», tales como la rapacidad, la astucia combativa, el ansia de venganza o la sed de poder, fueron calumniados y degradados cuando se completó el triunfo de los principios «antivitales» de la moralidad socrático-platónica y judeocristiana. Y la «moral de rebaño», aquella que pusieron en juego los débiles y los enfermizos, acabó tomando posiciones preeminentes en la historia de Occidente. Se afianzó un nuevo budismo afeminado que, regodeándose en la mefítica predicación de una «piedad universal», pretendió construir un tipo humano —y casi lo consigue, se lamenta Nietzsche— incapaz de ver sufrir y de hacer sufrir[22]. La moral metafísica, enhebrando trasmundos antinaturales, nos hizo olvidar que la crueldad es la verdad primaria de la vida. Fue un artificio ponzoñoso, pero parcialmente exitoso; lo suficientemente exitoso, en cualquier caso, como para contaminar hasta el tuétano los impulsos vitales de la «raza europea».

Muchas concepciones sociales reaccionarias se apoyaron en las

ciencias biológicas (aunque en múltiples ocasiones lo hicieran de forma peregrina y pseudocientífica), y de ello tampoco estuvo exento el filósofo alemán, por muchos intentos que se hagan para «desbiologizar» su filosofía. «En la literatura sobre Nietzsche se ha discutido, a veces violentamente, si y hasta qué punto podía considerarse a Nietzsche como darwinista. Esta discusión es, para nosotros, ociosa. En primer lugar, porque Nietzsche nunca fue otra cosa que un darwinista social»[23]. Una vez más, Lukács tiene toda la razón. Pero no es tan ociosa esa discusión, y debe incidirse en ella, toda vez que nosotros consideramos que el darwinismo (o, digámoslo más certeramente, el social-darwinismo) se infiltrará en el mismísimo interior de la ontología nietzscheana. El historiador Arno Mayer no tuvo inconveniente, y lo justificó adecuadamente, a la hora de situar a Nietzsche en la órbita de ese socialdarwinismo que se convirtió en la visión dominante de las élites europeas de fin de siglo. A pesar de sus abigarradas contradicciones, elipsis y ambivalencias, lo cierto es, sostenía Mayer, que su pensamiento fue siempre coherentemente antiliberal (nos referimos, en este caso, al liberalismo político), antidemocrático y antisocialista. Era un socialdarwinista descarnadamente brutal, concluye, puesto que se representaba el mundo humano como una confrontación permanente de fuerzas en la que unos tenían que ser irremediablemente aplastados por otros[24]. Ahondaremos más adelante en esta tesis que ahora solamente lanzamos porque nos parece nuclear.

Concede Lukács que todos aquellos que se empeñan arduamente en «desnazificar» a Nietzsche tienen razón al observar que su concepto de «raza» no es exactamente análogo al empleado por Gobineau, Chamberlain o, finalmente, Rosenberg y Alfred Bäumler[25]. Pero esa diferencia tampoco es abismal o inconmensurable, puesto que Nietzsche también trató de fundar biológicamente los antagonismos sociales. Y no podemos ignorar, como apuntaremos en otro momento, que la noción de «cría» manejada por Nietzsche evidenciaba en muchas ocasiones connotaciones indiscutiblemente eugenésicas. Hay elementos más que suficientes para contemplar la posibilidad de que «no todo fue una mera simplificación y falsificación de la obra de Nietzsche»[26]. Y si es cierto que jamás habló de algo parecido a la supremacía de la raza aria (al menos no lo formuló de manera explícita), no es menos verdad que su

referencia a la «bestia rubia» alberga connotaciones muy inquietantes, aunque pareciera que muchos de sus intérpretes quisieran reducir dicha alusión a la condición de «metáfora inofensiva»[27]. Cuando, quizá, precisamente la filosofía nietzscheana sea la más desprovista de inocencia en lo que al uso de metáforas se refiere.

Platón, en el Libro I de la República, pone en boca de Trasímaco una fortísima tesis que, y esto es un malvado suponer, también Nietzsche habría sostenido contra la pestífera «decadencia» de la filosofía moral socrático-platónica: «Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte»[28]. Sea esta tesis de carácter normativo o de naturaleza fáctico-descriptiva, lo cierto es que Nietzsche se situaría en un mismo horizonte de sentido. Su perspectiva moral (o amoral) también mostraría una afinidad electiva con Calicles, un personaje de Platón que aparece en el diálogo Gorgias y que sostenía, sin ambages, que naturaleza (physis) y ley (nomos) no tendrían que haberse situado jamás en planos contrapuestos. Con ello defendía la pertinencia de la ley natural del más fuerte en oposición a todas esas leyes artificiales (antinaturales) que solo se diseñaron para proteger a los débiles[29]. Nietzsche diría, como de hecho se puede comprobar en muchísimos de sus textos, que esa legalidad artificiosa no era más que una «astucia de los impotentes». Cuando los muchos-débiles adquieren, insidiosamente, la capacidad de legislar, la natural jerarquía de los fuertes empieza a ser cuestionada y corroída. La isonomía (igualdad de todos ante la Ley) y la isegoría (el derecho de todos a usar la palabra, de igual a igual, en la esfera pública o en la asamblea), ideales democratizadores por excelencia, representan en última instancia una alevosa treta que los débiles e inferiores siempre emplearon para infamar a los de arriba, esto es, para desacreditar esa jerarquización natural que coloca a los hombres superiores en la cúspide.

Y aquí empezamos a comprobar cuáles son los tremendos efectos ético-políticos de la intervención nietzscheana más allá de todos los alambicados esteticismos posmodernos con los que se ha pretendido recubrir su obra. Porque debemos comprender y asumir que el derecho, que en cierto sentido puede ser caracterizado o definido como la «ley del más débil»[30], sería concebido por Nietzsche como

una de esas ficciones tramposas o artimañas torticeras utilizadas de forma taimada por los elementos más «enfermizos» del orden social; aquellos que, saturados de «socratismo», no pueden soportar el fondo trágico de la existencia y se dedican de forma pérfida a construir normas inhibidoras que aplacan la superioridad vital de los fuertes. El proletariado europeo, a su modo de ver, era el perfecto ejemplo de dicha decadencia; sí, estimados izquierdistas nietzscheanos: el proletariado europeo, la clase obrera políticamente organizada. La plebe sublevada, con sus luchas sociales y políticas, encarnaba la putrefacción última del moralismo socrático-cristiano, a juicio de Nietzsche, puesto que con sus reivindicaciones de un mundo «más justo» —un mundo en el cual no imperasen de forma descarnada la explotación y el sometimiento — pretendían enmendar lo que de suyo no puede ser enmendado… salvo que se pusieran en marcha normas y principios antinaturales, léase «antivitales».

Trasímaco y Calicles, pero también el propio Nietzsche, sostendrían que la Ley representa la máxima injusticia contra la naturaleza porque tiende, de forma irremediable, hacia una igualación mediocre de los hombres a través de una inhibición aletargadora y contranatural de la hermosa potencia de los fuertes. El «pathos de la distancia», que separa a los poderosos de los inferiores, no debiera ser extirpado. Lo piadoso, lo filantrópico, lo altruista, lo desinteresado, lo fraterno y lo compasivo comprenden un conjunto deletéreo de antivalores; son pura voluntad de nada porque socavan y arruinan las fuentes de la vida. Esa compasión democratizadora, en suma, es un movimiento que atenta directamente contra el impulso fundamental de lo viviente. He aquí una tesis tremenda, pero nuclear para comprender su pensamiento. Repitámosla, para retener todas sus implicaciones: el avance del «espíritu democratizador», genealógicamente vinculado a la compasión cristiana, es un movimiento que atenta directamente contra una cosa denominada impulso fundamental de lo viviente. Lo que se deriva de semejantes afirmaciones es algo demoledor, pues lo que Nietzsche está proponiendo es que el derecho debe permanecer, en todo caso, naturalizado; porque es el devenir agonístico de la vida el que da —o debería dar— la medida de lo justo y lo injusto. «No solo hay que naturalizar la moral; también hay que naturalizar la política, ordenándola de acuerdo con un derecho que proviene de la

vida. Esta ordenación convierte la política en biopolítica, en lo que Nietzsche denomina la "gran política"»[31]. Ninguna norma que sea extrínseca al devenir de lo viviente puede osar establecer un criterio de lo bueno y lo malo; será justo, desde la perspectiva de la vida, todo aquello que permita o promueva que lo naturalmente superior prevalezca; será justo aquello que impulse un movimiento constante de lo vigoroso, aquello que les permita a los fuertes, a los «bien constituidos», conservar su rango y acrecentar su preeminencia. Justo es, en esta perspectiva nietzscheana, aquello que no interrumpe o corrige esa ordenación natural y vital. E injusticia se producirá, de forma concomitante, cuando se pretenda modificar esa correlación natural de fuerzas en pugna, es decir, cuando se intente invertir o adulterar la jerarquización ineludible de la vida. He ahí todo un programa sociopolítico. No podemos compartir, en ese sentido, la apreciación de Karl Jaspers cuando señala que del pensamiento nietzscheano no se desprenden modos de obrar específicos o finalidades políticas concretas[32]. En un sentido trivial, es verdad que Nietzsche no era un propagandista político, puesto que jamás pergeñó opúsculo alguno que llamase a una acción política determinada. Ahora bien, tampoco hay en él una ambigüedad absoluta en lo que al terreno de las ideas políticas se refiere. Y si jamás diseñó un programa político bien definido, lo cierto es que sí elaboró un contraprograma político claramente identificable: sabía muy bien quiénes eran los enemigos que debían ser firmemente combatidos; tenía muy claro qué órdenes sociales eran completamente indeseables. Y ello a resultas de su ontología, como veremos después.

Pero esbocemos ahora una pequeña digresión. Joseph Townsend, un médico y geólogo británico, publicaba su Dissertation on the Poor Laws en 1786, justo cuando había transcurrido una década desde la aparición de aquella influyente obra de Adam Smith en la que este indagaba sobre el origen de la riqueza de las naciones. En esa obra de Townsend, relevante para nosotros por lo que después veremos, se habría de incluir el llamado «teorema de las cabras y los perros». Al parecer, en la isla de Robinson Crusoe, frente a las costas de Chile, el marino español Juan Fernández dejó unas cuantas cabras para proveerse de carne en futuras visitas. Las cabras allí desembarcadas, que se multiplicaron exponencialmente, acabaron sirviendo de alimento a los corsarios que estaban obstruyendo el

comercio de los españoles; estos, con el fin de destruirlas, dejaron perros en la isla. El resultado fue que la población canina también aumentó hasta cierto límite. Se estableció un nuevo balance dentro del conjunto biótico, aseguraba Townsend, un espontáneo equilibrio poblacional: «La más débil de ambas especies fue la que primero pagó su deuda con la naturaleza; la más activa y vigorosa preservó la vida»[33]. El léxico es casi nietzscheano, valga el anacronismo. O, tal vez, tendríamos que admitir que el propio Nietzsche habló en muchas ocasiones con el descarnado vocabulario de los economistas políticos burgueses más radicales. Porque, ulteriormente, Townsend aplicaría ese mismo esquema al campo antropológico. «Es la cantidad de alimentos lo que regula el número de la especie humana»[34]. Como podemos comprobar en estas sentencias, citadas y comentadas críticamente por Karl Polanyi, se había producido un importante salto desde lo animal a lo humano.

Más allá del anecdótico relato, cuya autenticidad es puesta en entredicho por el propio Polanyi, lo importante es tener en cuenta el recurso explicativo que Townsend moviliza a la hora de dar cuenta de las causas que determinan la pobreza y la riqueza de las sociedades humanas. En efecto, estaríamos hablando de factores análogos o equivalentes a los que determinan el equilibrio de un hábitat estrictamente animal. De tal modo, claves explicativas puramente zoológicas se infiltraban en el interior de las construcciones teóricas que pretendían dar cuenta de la realidad antropológica. El naturalismo, por ende, fue permeando y penetrando la médula de la naciente economía política. Los imperativos propios de la desnuda vida biológica, y esto es determinante, empezaron a ocupar una posición cada vez más hegemónica en el interior de las consideraciones y conceptualizaciones del orden social[35]. Se consumaba de forma cristalina esa crucial fusión entre factores políticos y biológicos a la hora de comprender la realidad social humana. Algo tan estrictamente biológico como el hambre habría de ser, a juicio de Townsend, el acicate que movilizara a los hombres y determinara en última instancia los derroteros de la ordenación social. Las «Leyes de pobres», tan discutidas por los economistas políticos de aquella época, eran concebidas desde ese prisma como un artefacto inútil que interfería en aquello que el hambre, dejada a su libre imperar, podría erigir por sí sola; ella establecería las pautas del

orden social y, asimismo, el balance final de los que habrían de prosperar o perecer. La configuración «vital» (biológica) de las jerarquías no debiera ser contravenida por ninguna «moralidad de rebaño», por ninguna «piedad democratizadora». Pero no podemos olvidar —he aquí el motivo de esta pequeña digresión— que la filosofía de Nietzsche creció, en muy buena medida, en el interior de semejante neblina ideológica; su pensamiento nunca pudo librarse de este clima intelectual. Era un hijo del siglo XIX, claro.

Alexander Tille, otro intelectual orgánico de la gran industria, que, por cierto, había realizado la primera traducción de Nietzsche al inglés (qué «extraña» casualidad encontramos aquí), entendía que las políticas sociales o sanitarias ejercidas por parte de un «Estado humanitario» devenían medidas contraproducentes a largo plazo, precisamente en tanto en cuanto dichas medidas suponían un sostenimiento contranatural de los elementos más débiles de la sociedad humana, provocando con ello un debilitamiento general del cuerpo social[36]. En esta constelación discursiva, que por momentos parece ser también la de Nietzsche, «privilegio de clase» y «aristocracia biológica» aparecían como términos semánticamente fusionados. El punto álgido de este darwinismo social se alcanzaría, sin duda, en la obra del estadounidense William Graham Summer[37]. En esa sociedad tendencialmente animalizada (animalizada en su comprensión teórica y animalizada de facto) se entablaba una permanente lucha biológica en la que no debía caber ningún tipo de intervención conmiserativa. Los débiles no han de ser salvaguardados so pena de quebrantar las leyes de la vida, como señaló insistentemente Herbert Spencer.

En el hombre, como en los animales inferiores, la conservación de la especie se asegura por la ley en virtud de la cual los individuos adultos más aptos, según las condiciones de la existencia que le son propias, son también los que más prosperan, mientras que los individuos menos adaptados son los que prosperan menos. Esta ley, cuando ningún obstáculo la estorba, produce la supervivencia de los más aptos y la expansión de las variedades mejor dotadas.[38]

Desde semejantes presupuestos teóricos se observaba que la única política gubernamental posible (y deseable) es la que no existe; una política que encuentra su sentido último en un «dejar hacer» a la espontánea competencia económica de individuos (u organismos) que, en el espacio agonístico de ese mercado-selva, aparecían reducidos a su condición biológicamente desnuda…

¿Qué tendrá que ver todo lo anterior con la filosofía de Nietzsche? En primer lugar, debemos reincidir en lo ya apuntado: también él, como otros muchos pensadores y científicos sociales decimonónicos, biologizó la existencia humana y naturalizó el orden social; era la propia pugna vital, en su cruento devenir ininterrumpido, quien debía establecer las posiciones ocupadas por cada cual. Y este escenario así conformado no debiera ser trastocado, o «corregido», bajo el criterio de algún ideal justiciero de tipo compensatorio o distributivo. Inhibir la rapiña violenta, o amortiguar de algún modo la despiadada competición existencial, conllevaría un ruinoso adormecimiento de los nervios últimos del mundo humano. Y extender tal principio pacifista o igualitarista a todo el cuerpo social implicaría construir un orden que se manifestaría como pura y simple negación de la vida. Reconocer que cualquier otra voluntad es igual —en dignidad— a la mía, piensa Nietzsche, fue siempre una pésima y abominable norma que conducía, en último término, a la disolución de los instintos poderosos.

Hay que ir hasta el fondo de las cosas y prohibirse toda debilidad; vivir es esencialmente despojar, herir, violentar lo que es extraño y débil, oprimirlo, imponerle duramente sus formas propias, asimilarlo o, al menos (esta es la solución más suave), explotarlo […]. Será necesariamente voluntad de poder encarnada, deseará crecer y extenderse, acaparar, conquistar la preponderancia, no por yo no sé qué razones morales o inmorales, sino porque vive, y porque la vida, precisamente, es voluntad de poder.[39]

Este texto, tantas veces citado y al mismo tiempo tantas veces dulcificado por hermenéuticas de la exoneración, es extremadamente elocuente. Y aquí nos parece del todo razonable,

más allá de la hipérbole, una observación que el historiador alemán Franz Mehring, políticamente vinculado a la socialdemocracia, vertió contra Nietzsche en 1891. «En frases tan lapidarias escribe Nietzsche la filosofía del capitalismo»[40]. Pese a que muchos hayan pretendido que su filosofía se deslizaba por etéreas cumbres espirituales, en realidad su quehacer teórico también se enfrascaba en la sucia materialidad del devenir histórico de su tiempo. «Y justo por eso, Más allá del bien y del mal, que ni filosófica ni científicamente vale la tinta con la que ha sido escrito, tiene en lo sociopolítico una gran importancia sistemática»[41]. Sin compartir su áspera denostación de la que nosotros sí consideramos una de las obras filosóficas más potentes de la historia occidental, concordamos con Mehring en su observación de que la filosofía nietzscheana tiene una importancia sociopolítica «sistemática». Algo, esto último, que posteriormente fue negado con asiduidad, como venimos señalando.

El crítico y filósofo danés Georg Brandes, que mantuvo correspondencia personal con Nietzsche desde finales de 1887 y a lo largo de 1888 (esto es, casi hasta el mismo momento de su brote de salvaje megalomanía y del subsecuente colapso nervioso), sostenía que su filosofía debería ser definida como una suerte de «radicalismo aristocrático». Y así se lo hizo saber en una carta. Nietzsche, en otra misiva escrita desde Niza en diciembre de 1887, le responde amistosamente: «La expresión “radicalismo aristocrático”, que usted me dirige, me agrada. Permítame decirle que es lo más fuerte que se ha dicho de mí»[42]. ¿Y qué significaba para Brandes semejante concepto? En primer lugar, una «dureza» moral que tenía que oponerse a toda esa sensiblería «inglesa» y utilitaria que pretendía extender la felicidad para «el mayor número» posible de seres humanos; o, de forma correlativa, reducir el dolor a «cuantos más hombres» mejor. Porque esa predominancia meramente cuantitativa de la masa plebeya le resultaba a Nietzsche completamente insoportable[43]. ¿No debiera reservarse la gran felicidad solo a los mejores, a los genios sobresalientes capaces de alzarse e imponerse en la gloria de su propia fuerza? Brandes, que simpatizaba con las ideas nietzscheanas (divulgó sus ideas en Dinamarca y en toda Escandinavia, estando Nietzsche todavía vivo y cuerdo), compartía plenamente aquella tesis según la cual la moral propia de los esclavos germinaba a partir del puro

resentimiento: la impotencia se había convertido en bondad; la debilidad se había transformado en virtud. A «no poder vengarse» lo denominaron «no querer vengarse». Nunca hubo jugada más capciosa: inventaron la «Justicia», sacra palabra escrita con mayúscula; Justicia en sí. ¡Esta había sido la monumental y astuta operación de los débiles! De tal forma, con semejante maniobra, se había consumado una secular derrota del espíritu aristocrático.

El asunto de la justicia, contrariamente a lo sostenido por muchos, era esencial en el pensamiento de Nietzsche.

No se puede, de ningún modo, hablar de injusticias cometidas por la casta superior. Porque no existe justicia ni injusticia en sí. Para él, el hecho de matar a alguien, de aplastarlo, de explotarlo, de anularlo, no constituye una injusticia, no puede constituirla, por no ser la vida misma en su esencia, en sus funciones primordiales, más que destrucción, explotación, reducción a la nada. El derecho no podrá constituir jamás otra cosa que un estado de excepción, es decir, una restricción impuesta al instinto esencialmente vital, cuyo fin es el poder.[44]

Creemos que Brandes comprendió bien lo que se estaba jugando con semejantes propuestas; lo comprendió mucho mejor, de hecho, que ulteriores hermeneutas del siglo XX. Y nos parece digna de mención esa alusión al derecho, pues este quedaría comprendido como otra de las cristalizaciones de esa «astucia» manejada por los débiles. El derecho de un orden político democrático, en la visión nietzscheana, no sería más que una vil artimaña de supervivencia tejida por las castas inferiores. El derecho, en suma, sería un «estado de excepción» opuesto a la esencia de la vida, que no es sino eterna lucha. Una vida que en Nietzsche ya no equivalía meramente a «voluntad de vivir» (Wille zum Leben), a «lucha por la existencia» (struggle for life) o a un conatus que desea «permanecer en el ser» casi por mera inercia. No. La vida es mucho más que todo eso. Porque en el pensamiento del Dioniso alemán no se trata únicamente de sobrevivir a cualquier precio, de forma adaptativa. «Según él, la lucha se establece, no por la vida, la vida desnuda,

sino por el poder»[45]. La vida es, en su consistencia última, una pujanza irreprimible hacia el acrecentamiento del propio poder. Lo absolutamente determinante, aquello en torno a lo cual bascula todo lo demás, es precisamente el Macht.

Las ilusiones progresistas quedan completamente aniquiladas en la filosofía nietzscheana, calcinadas de raíz. Su amigo epistolar lo expresó de nuevo con plástica nitidez, sin ornamentos:

El gozo que inspira a Nietzsche la lucha en tanto que lucha, completamente opuesto a la manera de ver inspirada por el humanitarismo moderno, es muy característico. Para él, la magnitud de un progreso se mide por la importancia de los sacrificios que exige. Una higiene que mantiene vivos a millones de seres débiles e inútiles, que hubieran debido morir, no es un progreso verdadero. Un tranquilo bienestar medio asegurado a un número lo mayor posible de criaturas miserables, que en nuestros días se llaman seres humanos, tampoco representa un progreso grande y verdadero.[46]

Las utopías del porvenir con las que Nietzsche soñaba tenían que ver con la «cría» de un género de hombres superiores, dominantes y grandiosos, pero jamás con el progreso de las «mayorías sociales». Deseaba hombres capaces de movilizar instintos salvajes, sin la mediación abúlica del «remordimiento» y sin la introyección putrefacta del «sentimiento de culpa» (ese mal que se infligen a sí mismos los que odian la vida, los que no soportan su belleza doliente, los que no son capaces de asumir su tensión violenta e inmisericorde). Hombres, así lo anhelaba, que supieran restaurar la bondad del «afán de dominio», ese mismo que fue valorado o estigmatizado como «malvado» por parte de una moral demasiado aberrante que se tornó hegemónica en la cultura occidental. En Nietzsche no hay nostalgia. Era una suerte de reaccionario futurista, valga el oxímoron. Su regreso permanente a los griegos contiene ciertos ribetes de melancolía, es cierto. Buscaba impulsos y aliento en aquel mundo perdido. Pero, en realidad, se contemplaba a sí mismo como un hijo del futuro. Vocero y al mismo tiempo artífice

de un porvenir atronador, se deleitaba pronosticando —o promoviendo— una gigantesca conmoción en la cultura y en la vida política de Europa. La civilización vigente, muy pronto, se tambalearía. Llegarían nuevos héroes y grandes conductores de pueblos. Aparecería, en síntesis, un modo más elevado de ser hombre. Ahora bien, solo desde una mirada completamente desenfocada y estrábica podría alguien pensar que ese «nuevo hombre» imaginado por Nietzsche tendría algo que ver con la emancipación —social, económica y política— de las masas oprimidas y explotadas.

---

[1] Lukács, G., El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, op. cit., p. 296.

[2] Nietzsche, F., El anticristo, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 32.

[3] Ibid., p. 35.

[4] Idem.

[5] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 45.

[6] Jaspers, K., Nietzsche y el cristianismo, Leviatán, Buenos Aires, 2003, pp. 9-17 y 81-97.

[7] Quesada, J., El nihilismo activo, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Guadalajara, 1999, pp. 213 y ss.

[8] Freire, P., Pedagogía de la indignación. Cartas pedagógicas en un mundo revuelto, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012, p. 93.

[9] Ellacuría, I., Zenteno, A. y Arroyo, A., Fe, justicia y opción por los oprimidos, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1980, p. 75.

[10] Sobrino, J., La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas, Trotta, Madrid, 1999.

[11] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos sobre política, op. cit., p. 159.

[12] Ibid., p. 190.

[13] Nietzsche, F., Aurora, op. cit., p. 106.

[14] Ibid., pp. 107-108.

[15] Jara, J., Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad, Anthropos/Universidad de Valparaíso, Barcelona/ Valparaíso, 1998.

[16] Nietzsche, F., La gaya ciencia, op. cit., p. 191.

[17] Heidegger, M., Nietzsche, Ariel, Barcelona, 2013, pp. 414-422.

[18] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 127.

[19] Ibid., p. 128.

[20] Idem.

[21] Idem.

[22] Ibid., pp. 182-183.

[23] Lukács, G., El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, op. cit., p. 300.

[24] Mayer, A., La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 257-266.

[25] Lukács, G., El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, op. cit., p. 289.

[26] Moraleja, A., «Introducción. Nietzsche y la "gran política"», en Moraleja, A. (coord.), Nietzsche y la «gran política». Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano, Cuaderno Gris, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, Madrid, 2001, pp. 9-24, en especial p. 21.

[27] Lukács, G., El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, op. cit., p. 283.

[28] Platón, Diálogos IV. República, Gredos, Madrid, 1998, p. 76,

338c.

[29] Menzel, A., Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte, Universidad Nacional Autónoma, Ciudad de México, 1964, pp. 104-109.

[30] Ferrajoli, L., Derechos y garantías. La ley del más débil, Trotta, Madrid, 2006.

[31] Esteban, J. E., «El aristocratismo político de Nietzsche», en Moraleja, A. (coord.), Nietzsche y la «gran política». Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano, op. cit., pp. 183-201, en especial p. 195.

[32] Jaspers, K., Nietzsche, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1963, p. 407.

[33] Polanyi, K., La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2003, p. 167.

[34] Idem.

[35] Esposito, R., «Vida biológica y vida política», Pléyade, n.º 12, julio-diciembre de 2013, pp. 15-33.

[36] Mocek, R., Socialismo revolucionario y darwinismo social, Akal, Madrid, 1999, p. 17.

[37] Graham, W., Social Darwinism. Selected Essays of William Graham Sumner, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1963; id., Lo que las clases sociales se deben unas a otras, Unión Editorial, Madrid, 2014.

[38] Spencer, H., La justicia, La España Moderna, Madrid, p. 24.

[39] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 280.

[40] Mehring, F., «Sobre Nietzsche», en Moraleja, A. (coord.), Nietzsche y la «gran política». Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano, Cuaderno Gris, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, Madrid, 2001, pp. 47-64,

en especial p. 51.

[41] Ibid., p. 52.

[42] Brandes, G., Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático, Sexto Piso, Ciudad de México, 2008, p. 78.

[43] Ibid., p. 36.

[44] Ibid., p. 48.

[45] Idem.

[46] Ibid., p. 49.

5. Gran cultura y esclavitud social. ¿Un aristocratismo meramente espiritual?

Debemos estar parcialmente de acuerdo con Eugen Fink cuando señalaba, en su clásico estudio sobre Nietzsche, que este atravesó una fase, en cierto modo, científico-positivista, una fase «ilustrada», advierte[1]. En ese período intermedio de su biografía intelectual, que comprendería Humano, demasiado humano, Aurora y La gaya ciencia, habría puesto en movimiento una psicología destructiva y desenmascaradora. Y así fue, en cierto modo y hasta cierto punto. Quizá nos resulte complicado calibrar en su justa medida lo tremendamente escandalosa e impactante que fue la aparición de un libro como Menschliches, Allzumenschliches (cuyo primer volumen fue publicado en 1878), pero debemos comprender que en aquellas páginas se exhibía una irreverencia desacralizadora mucho más corrosiva que la que pudiéramos encontrar en los filósofos franceses del siglo XVIII. Los ataques a la religión de aquellos enciclopedistas no eran nada en comparación con la tormenta sacrílega desatada en esta obra. Pocos años después veríamos a Zaratustra incitar a sus oyentes —al hablar de las «tablas viejas y nuevas»— a reírse de los santos, de los redentores y de todos los «maestros de virtud», a mofarse de lo más sagrado[2]. Cosima Wagner llegó a decir de Humano, demasiado humano que era un libro ofensivo, falso y moralmente miserable[3].

En vistas de lo cual, sería posible hallar en este período una saludable «actitud ilustrada», puesto que la trituradora nietzscheana se desplegó a través de una refinada desmitificación de seculares espejismos religiosos y ejecutó una inclemente «deconstrucción» —diríamos hoy— de venerables tradiciones sacrosantas. Detrás de las cosas más sublimes, anunciaba Nietzsche, se descubren monumentales embustes. Autoengaños con siglos de antigüedad quedan por fin desnudados cuando se escudriña con la suficiente audacia. Nietzsche practicó en estas obras, por lo tanto, una labor de cruento desencantamiento. En el aforismo 9 de Morgenröthe, por ejemplo, podemos observar una descripción apologética de aquellos

«espíritus libres» que consiguen zafarse del peso siniestro y amenazante de la tradición, siendo inmediatamente catalogados por ello como malvados y peligrosos; una defensa de esos espíritus, escogidos y extraños, que dejan de prestar borreguil obediencia a todos los prejuicios morales aquilatados en atávicas e indiscutidas costumbres. Es este, quizás, uno de los pasajes más «ilustrados» de Nietzsche[4].

Pero, no obstante, debemos realizar una matización extremadamente importante: en estos pasajes presuntamente ilustrados nunca localizaremos algo parecido a una propuesta fundamentada en la «liberación del pueblo», puesto que a Nietzsche no le preocupan un ápice las servidumbres colectivas (y si le «preocupaban» solo era, como veremos enseguida, para sostener sin ambages la imperiosa necesidad de mantenerlas). Muy al contrario, él solo habla —con delectación y melancolía— de una suerte de espíritus raros y selectos que ya no quieren pertenecer al rebaño y, en consecuencia, desechan todos los valores legados por la tradición. Espíritus que saben darse una ley a sí mismos, huyendo de todas las protecciones gregarias; espíritus audaces que tienen la capacidad de vivir peligrosamente. Poderosos individuos que quieren afrontar su propio destino envueltos en un aura de soledad impertérrita, desprendidos de todo paternalismo y al margen de cualquier cooperación comunitarista. La rebeldía así postulada es, en suma, eminentemente individualista. Lo que se reclama es un gesto solipsista y egotista de puro desdén; lo que se añora es una impiedad beligerante y solitaria, sin que tal cosa se encamine a una emancipación colectiva. ¿Es esto último propio de la Ilustración? Evidentemente, no.

Como señaló Ernst Nolte, si en algún momento Nietzsche manejó ciertas nociones que casi lo convertían en un ilustrado más —sumándose a esa consigna o promesa que señalaba aquello de que cuando los hombres se hagan científicos se acabarán los sacerdotes y los dioses— lo cierto es que su trayectoria intelectual prosiguió y se afianzó en un sentido radicalmente anti-ilustrado. Resulta muy relevante, en ese sentido, el parágrafo 44 de Más allá del bien y del mal, pues en él señalaba que los modernos «librepensadores» no eran más que mórbidos «niveladores», despreciables «predicadores de la igualdad», tumefactos apologetas de la «moral del esclavo» y,

por ende, despreciadores de la vida. Tengamos mucha prudencia, entonces, a la hora de sostener que Nietzsche evidenció —en alguna fase de su discurrir intelectual— afinidades sistemáticas y profundas con la Ilustración, porque lo cierto es que oponía contundentemente su «espíritu libre» al «librepensador ilustrado». Este último se hallaba supeditado al «gusto democrático»; se mostraba asquerosamente empapado de rebaño y embadurnado de «ideas modernas»[5]. En Ecce homo, precisamente cuando revisa y comenta su Jenseits von Gut und Böse, asevera con rotundidad que aquel libro era «en todo lo esencial una crítica de la Modernidad»[6].

Así, Ilustración y revolución constituían, a sus ojos, un fenómeno (político, cultural y espiritual) ubicado o encuadrado en el secular proceso de la degeneración vital de Occidente. Las revoluciones de signo democratizador, y todas las ideas-fuerza que las sustentaban (socialismo, anarquismo y feminismo también quedaban incluidos, recordémoslo, en lo que él denominaba «moderno movimiento democrático»), eran consideradas por Nietzsche culminaciones nauseabundas de esa decadencia cultural en la que estaba embarcado el hombre europeo desde los tiempos del infausto Sócrates[7]. ¿Compartían Nietzsche y la Ilustración, al menos, el sentimiento anticlerical? Tal vez sí, pero por diferentes motivos. Él siempre recalcó, con respecto al cristianismo, que su nocividad mayor (lo verdaderamente peligroso) latía en el fondo de su doctrina moral (en la interpretación moral de la existencia y en la «psicología del sacerdote») y no tanto en su despotismo institucional. Y recordemos que para Nietzsche todo discurso o movimiento de corte igualitarista procedía, en último término, del ethos cristiano. El anarquista y el cristiano son de una misma procedencia o estirpe, dirá[8]. Desde su óptica, un revolucionario jacobino, un anarquista o un socialista no constituían sino la perpetuación de la figura del sacerdote; tal vez presentaran otros ropajes y otros lenguajes, pero todos los revolucionarios modernos compartían —en su fondo último— el «instinto moral» del cristiano. A su juicio, el socialismo no era más que un heredero contemporáneo del mórbido ethos evangélico o neotestamentario; la estructura moral subyacente era, en ambos casos, la misma.

La propia ciencia, «máscara» de la que se sirvió provisional e instrumentalmente, terminó siendo objeto de esa «psicología

desenmascaradora», y se fue distanciando de las derivas intelectuales mostradas en este lapso que, solo muy vagamente, podríamos denominar «ilustrado-positivista». Porque la «fría» racionalidad también habría de ser, a la postre, un ídolo a destronar, por mucho que ella hubiese prestado un buen servicio a la hora de derribar algunas inveteradas ilusiones de la teología y de la metafísica. La ciencia moderna, que a su juicio conservaba e incluso amplificaba un impulso metafísico de adoración por la verdad, cercenaba igualmente la «jovialidad» de la vida. Y no solo eso; hay un motivo más. Nietzsche llega a sostener que la ciencia progresa en «alianza» con el movimiento igualitario y democrático… algo terrible, a sus ojos[9]. A partir de lo dicho, ¿puede sostenerse verosímilmente que Nietzsche perteneció, aunque sea en alguna fase de su vida, al movimiento político-cultural e ideológico-filosófico de la Ilustración? Resultaría muy complicado responder afirmativamente a semejante cuestión por mucha admiración que dijera profesarle a Voltaire (al cual dedicó, ciertamente, Humano, demasiado humano). Además, del propio Voltaire —o, más bien, todo lo que este representaba o simbolizaba — se burlará en Más allá del bien y del mal cuando sardónicamente exclame: «¡Oh Voltaire! ¡Oh humanidad! ¡Oh estupidez!»[10].

En cualquier caso, no podremos coincidir con Fink en su caracterización de Nietzsche como un «filósofo de la libertad» a no ser que maticemos con mucho cuidado la noción nietzscheana de libertad. En Así habló Zaratustra, obra que inaugura un nuevo ciclo, explotarán todas las terribles fuerzas que, como señala el propio Fink, se hallaban contenidas de forma subterránea en las obras de la mencionada fase «científico-positivista». Zaratustra, que desciende al país de los hombres tras sus años de soledad en la montaña, pregona la muerte de Dios. Con ello se estaría anunciando una profundísima liberación, puesto que los hombres ya podrían dejar de ser «camellos», esto es, dejarían de soportar la pesada y asfixiante carga de los eternos trasmundos. Muerto Dios, y desvanecido el oprobioso sueño del «más allá», desaparecía esa autoalienación, que ya duraba milenios. Los hombres ya no tendrían que inclinarse con gesto agotado ante la omnipotencia divina; ya no tendrían que arrodillarse, exhaustos y famélicos, ante la sublimidad draconiana de las leyes morales. Dejando de ser «camello» para convertirse en «león», el ser humano se zafaría de lo

trascendente, que oprimía y constreñía la vida en la tierra. Ese contundente no a la tiranía de un Dios omnisciente —y a la tiranía de una ley moral presuntamente objetiva—, habría de dar paso a otra figura, la del «niño», que en este caso ya no se limitaría a negar lo trascendente, sino que alcanzaría un nuevo estado desde el cual se proferiría un contundente y lúdico sí al «sentido de la tierra», poniendo en marcha un nuevo y creativo «querer», una nueva capacidad de generar valores inéditos[11].

Aniquilado el «mundo verdadero», la humanidad podría respirar aliviada y risueña. ¡Ya no existirían sentidos «eternos y últimos», impuestos coactivamente por una exterioridad absoluta! Y ello sería motivo de una indecible alegría, porque esos nuevos seres humanos —que bailotearían y jugarían sobre el cadáver de Dios— ahora podrían generar nuevos y desconocidos sentidos. Nunca antes el mar había estado tan «abierto», para que los nuevos «espíritus libres» —henchidos de pura jovialidad y osadía— zarparan hacia inesperados horizontes, dispuestos a afrontar cualquier peligro[12]. Al llegar a ese punto, la osadía «infantil» del «superhombre» (del «suprahombre» o del «ultrahombre», si lo preferimos) cristalizaría, según Fink, en un grandioso ensanchamiento de la libertad humana. «El terreno de juego de la libertad es inabarcable si Dios no limita ya al hombre, si esa pared insalvable no cierra ya su camino ascendente, si ya no cae sobre el país humano la sombra inmensa del Señor»[13]. Sin embargo, y antes de regocijarnos acríticamente, habríamos de comprobar qué tipo de libertad sería la que adviene con este nuevo amanecer. Pero, para ello, hemos de seguir escuchando otras prédicas de Zaratustra.

Los viejos seres humanos, legados por la tradición socrático-platónica y judeocristiana, se arrastran como seres fracturados y esquizofrénicos, puesto que viven instalados en una escisión improbable y enfermiza: desprecian el cuerpo, al que consideran una prisión absurda y una rémora para el espíritu; reniegan del «mundo sensible», de lo sensual, puesto que esa dimensión terrenal los ata a lo más «bajo». Hombres fracturados que pretenden «mortificar su carne» para, con ello, elevar su alma al reino de lo absoluto. Ante semejante panorama, Zaratustra se revuelve con frenesí y con asco. Dirigiéndose a los hombres con timbre arremetedor, los exhorta con muchísima vehemencia a «permanecer

fieles a la tierra»; y asevera que todos los que han venido predicando la existencia de trasmundos ideales y eternos no han resultado ser más que pérfidos «envenenadores» y «despreciadores de la vida»[14]. Pero, llegados a este conocido pasaje, hemos de inquirir algo. Esos «envenenadores» de la humanidad son, a juicio de Nietzsche-Zaratustra, los ascetas, los sacerdotes, los santos, los teólogos, todos los filósofos de estirpe platónica… ¿Y quién más? Oh, claro, los modernos «envenenadores de la humanidad» se visten con los ropajes de la emancipación social: jacobinos, demócratas radicales y socialistas de todo pelaje que andan por ahí propalando doctrinas tóxicas. En el capítulo titulado «De las tarántulas», el tono polémico se radicaliza y Zaratustra clama contra todos esos «predicadores de la igualdad» que, mostrando una repulsiva sed de venganza, pretenden derribar todas las jerarquías. Como tarántulas venenosas emergen todos esos revolucionarios que, espoleados por su mezquina impotencia, pretenden sublevarse contra la natural desigualdad que ha de existir entre los poderosos y los débiles[15]. Recubren su propia debilidad con un disfraz llamado «afán de justicia», tratando de exhibir un virtuosismo social cuando, en realidad, solamente los mueve el resentimiento y la fragilidad. Aquí encontramos prefiguradas la «moral de señores» y la «moral de esclavos», que Nietzsche desarrollaría con mayor prolijidad en las obras posteriores.

Empezó a escribir Also sprach Zarathustra en 1883. Sin embargo, el asunto que nos concierne empezó mucho antes. En 1870, su odio antidemocrático —demofóbico, antipopular y antiplebeyo— estaba bien perfilado y consolidado. Ya nunca abandonaría esa posición política. Como señaló Thomas Mann en su pequeño pero magnífico ensayo sobre Nietzsche, este fue siempre el mismo; no hubo saltos cualitativos en su biografía intelectual. Todo lo que Nietzsche ha representado en la historia del pensamiento ya estaba incoado en sus primeros fogonazos. Lo único que, acaso, fue modificándose es el acento, cada vez más chillón, grotesco y frenético[16]. Pero su obra se moverá siempre en unos ejes bien definidos: naturalización de la justicia y biologización de la moral. Las consecuencias de todo ello son tremendas, como ya pudimos comprobar en el capítulo precedente. Pero, como veremos en lo que sigue, aquella animalización nietzscheana del ser humano tenía un objetivo político bien definido. González Varela ha sintetizado ese gesto

teórico de un modo formidable al señalar que Nietzsche se vio empujado, ante el ejemplo tremendo de la Commune, a promover una crítica reaccionaria del antropocentrismo mediante la siguiente maniobra: si la formulación revolucionaria de los Derechos del Hombre instituyó un discurso muy duro de igualdad dentro del género humano y, al mismo tiempo, un signo absoluto de diferencia con respecto al reino animal, la ecuación nietzscheana suponía una completa inversión de dichos términos. Como un verdadero «anti-Rousseau» (figura que nosotros recuperaremos en el próximo capítulo), Nietzsche radicalizará las diferencias entre hombre y hombre, mientras que reafirmará la continuidad (o al menos la no diferenciación esencial) entre el mundo humano y el reino animal[17]. Podríamos representárnoslo así: el pensamiento revolucionario de estirpe rousseauniana tiraba líneas horizontales entre los hombres, y líneas verticales (jerárquicas) entre el conjunto de aquellos y el reino animal. Nietzsche habría trastocado esos términos, como decíamos hace un momento, trazando una línea horizontal (esto es, una línea de continuidad) entre el género humano y el reino animal y, a su vez, dibujando múltiples líneas verticales (jerárquicas) en el interior del mundo humano.

Cuando subrayaba de forma descarnada la desigualdad entre los hombres, impugnando con supremo desdén todos los igualitarismos rousseaunianos y revolucionarios, Nietzsche albergaba en su cabeza el bosquejo de un modelo de sociedad. No resulta creíble sostener que tales cuestiones le traían sin cuidado. Por ejemplo, en los esbozos de un plan para un libro inconcluso, titulado Socrates und der Instinct, proyectaba dedicar todo un capítulo a teoría del Estado; corría el año 1869[18]. La forma estatal preferente debiera ser aquella capaz de vehicular una auténtica cristalización de los instintos poderosos, es decir, aquella capaz de permitir una jerarquización aristocrática del orden social; un organismo político, en definitiva, diseñado para la plasmación «natural» de las diferencias irreductibles entre señores y siervos. En múltiples pasajes, con ardorosa y explícita vehemencia, arrojaba vituperios contra los «Derechos fundamentales del Hombre» y contra la «Dignidad del trabajo», consignas mórbidas y despreciables. Sostenía la imperiosa necesidad de que una masa embrutecida siguiera trabajando para una minoría privilegiada, como comprobaremos a continuación. Funesto fue el momento, señalaba,

en el que los esclavos fueron estimulados a elevarse más allá de su condición. El inasequible optimismo de toda «cultura socrática» (denominada en otros momentos «cultura alejandrina»), y tal es el caso de la moderna Ilustración, conlleva de forma inherente una contradicción irresoluble: prometiendo la felicidad terrenal para todos, y aludiendo a ensueños de fraternidad igualitaria, semejante proyecto socava las bases mismas de su propia existencia, porque los esclavos, en efecto, quieren cobrarse esa promesa y exigen su materialización efectiva. La «proclamación» de derechos debe ser institucionalizada; llegó la hora, incautos. Una exigencia «amenazadora y espantosa», sostiene Nietzsche, teniendo en cuenta la presencia de los movimientos socialistas[19].

No se trataba, empero, de una simple «aristocracia intelectual», como puntualizaremos más adelante. Nietzsche señalará abiertamente que los verdaderos «genios» solo pueden emerger dentro de una selecta minoría que domine, con mano de hierro, desde la cúspide del orden social. De eso se está hablando, ni más ni menos: del orden social. La «gran cultura» debe ser accesible únicamente a unos pocos, y resulta completamente absurdo postular programas educativos para el pueblo trabajador. Pretender ofrecer una suerte de «formación cultural» generalizada constituiría, además, un proyecto verdaderamente antigermano[20]. La serie de conferencias que Nietzsche impartió en Suiza en los primeros meses de 1872 son, en ese sentido, muy explícitas[21]. Y, como prueba palmaria de que en sus tesis aristocráticas no hay meros componentes «culturales», «moralizantes» o «estetizantes», podemos acudir al aforismo 206 de Aurora, texto de 1881. Allí, un Nietzsche más tardío o «maduro», sostendrá que el conflicto social que conmueve y conturba a Europa podría solucionarse importando fuerza de trabajo de origen chino, pues aquella industriosa mano de obra, definida por él como «hormigas laboriosas»[22], tal vez podría ser ilimitadamente explotada sin que mediasen disputas laborales o cuestionamientos morales. Una propuesta muy dionisíaca, no cabe la menor duda.

En ese mismo parágrafo, que no tiene desperdicio, encontramos alusiones particularmente irritantes. Apunta Nietzsche que los obreros europeos, triturados espiritualmente, creen ingenuamente que una mejora salarial podría redimir su pobre existencia;

utilizados como herramientas, sometidos a la ignominia de la esclavitud fabril, ya no son capaces de experimentar la profunda vergüenza de su situación.

¡Qué horror creer que con un salario más elevado desaparecería lo esencial de su miseria, de su servidumbre impersonal! ¡Que nadie se deje convencer con el argumento de que, aumentando esa impersonalidad, por medio del engranaje de la máquina de una nueva sociedad, podría convertirse en virtud la vergüenza de la esclavitud! ¡Tener un precio por el que se deja de ser persona para convertirse en tornillo! ¿Sois vosotros los cómplices de la actual locura de las naciones que pretenden producir mucho y enriquecerse lo más posible? Vuestra tarea sería presentarles una contrapartida. ¡Qué gran suma de valor interior se desperdicia para lograr ese fin tan superficial! Pero ¿dónde está vuestro valor interior si no sabéis lo que es respirar con libertad, si apenas tenéis la fuerza suficiente? ¿Si con frecuencia estáis cansados de vosotros mismos, como de una bebida que ha perdido la fragancia?[23]

Pudiera parecer que se lamentaba, como el joven Marx de los Manuscritos económico-filosóficos, de la tremenda situación de alienación y enajenación en la que malvivían esas masas de obreros y obreras; unas masas impunemente masticadas por las fauces de la industria moderna. Es cierto, como el propio Nietzsche advierte, que la consistencia de semejante drama no podía reducirse a una cuestión meramente «salarial», toda vez que su sometimiento comportaba una mayor profundidad: un sometimiento psíquico y espiritual. Pero, en realidad, Nietzsche estaba proyectando sobre dichos trabajadores meros destellos de condescendencia, en el mejor de los casos. En algún momento llegó a decir, es cierto, que la locura de los explotadores había ido demasiado lejos; se les había ido la mano, generando con ello una costosa situación de guerra social[24]. Pero que la industria moderna utilice a las personas como si estas fueran tornillos, o las exprima como meras herramientas, no produjo en él sentimientos de auténtica compasión o empatía. Y, desde luego, tal situación no despertó en Nietzsche nada ni remotamente parecido a la solidaridad revolucionaria. Su pathos

político era completamente antagónico al espíritu y a la praxis de las organizaciones obreras. Ante semejante espectáculo «moderno» experimenta Nietzsche una suerte de desasosiego aristocrático, observando desde la «distancia» el extenuante y absurdo trajín de esos proletarios despojados. Siente lástima por ellos, en todo caso, porque no son dueños de sí ni pueden enseñorearse de su propio tiempo. Recordemos que Zaratustra siempre mira hacia abajo porque está elevado y encumbrado[25].

Desde un olímpico desprecio, observa a esos obreros comportarse como estólidos insectos, corroídos por la envidia y espoleados por el resentimiento; incapaces de comprender su situación, aborregados y sumisos, se hunden cada vez más en el fango de una tenebrosa bestialización. ¿Acaso los está exhortando a la acción emancipadora, a la sublevación? ¡Desde luego que no! Con todo su cinismo, espeta a los trabajadores a que «presenten una contrapartida». Pero Nietzsche, durante toda su vida, destiló puro veneno contra todos los movimientos populares y revolucionarios que, en efecto, presentaban una contrapartida al sistema socioeconómico dominante. Recordemos cuánto asco y cuánto miedo experimentó ante el episodio de la Comuna parisina. En ese mismo pasaje de Aurora, y por si quedaba alguna duda, arremete una vez más contra los «flautistas socialistas» que enardecen a los obreros con «esperanzas absurdas»[26]. El partido revolucionario… le produce náuseas. ¿Entonces? ¿Qué salida ofrece a la «cuestión obrera» más allá del desprecio por las clases trabajadoras? Siente grima y repulsión ante un espectáculo tan desolador, pero Nietzsche jamás ofrece una sola línea de fuga. Bueno, en realidad sí; en este mismo parágrafo recomienda a los obreros que, para escapar de su infame servilismo, se enrolen en alguna aventura colonial y así, en tierras salvajes, poder comenzar una nueva existencia, esta vez como «señores». Emigrar a lugares lejanos, para de tal modo trasmutar su condición de explotados en la de explotadores. ¡Toda una filosofía política emancipadora, qué duda cabe!

Profesaba un odio muy profundo a todo aquello que oliese lo más mínimo a igualitarismo político, y entendía que la moderna democracia no era más que la irrefrenable decadencia del Estado. El llamado «conflicto social», además, existía porque los patrones modernos no sabían mandar. El aforismo 40 de La gaya ciencia es

verdaderamente delicioso a ese respecto. Comienza diciendo que cualquier «cultura militar» está muy por encima de la «cultura industrial». ¿En qué sentido? Los capataces de la moderna industria capitalista, incapaces de legitimar moralmente su jerarquía, no pueden infundir el debido respeto en el obrero. Los dueños de las fábricas no han sabido insuflar en sus trabajadores una elevada ética de la disciplina, y por ello se vuelven díscolos, inconformistas y revoltosos. El virus infeccioso del socialismo palpita en el corazón de las masas, concluye Nietzsche con amargura, porque la casta dirigente contemporánea ya no alberga el pathos de los auténticos hombres superiores. Solo estos podrían impedir el desgarrador conflicto, enseñando a todos esos obreros a sentir y a vivir como soldados; con ello ya no cuestionarían el orden jerárquico ni experimentarían como penoso e injusto su sometimiento[27]. Hallar connotaciones libertarias, progresistas o emancipadoras en estos análisis es ardua tarea, verdaderamente.

Si para socialistas y anarquistas la explotación se encuentra fundamentada en determinadas condiciones históricas de tipo socioeconómico —que son contingentes y, por ende, susceptibles de ser transformadas, superadas o, al menos, corregidas en sus efectos más perniciosos—, para Nietzsche la explotación de unos a manos de otros no es fruto de una sociedad desequilibrada, injusta o corrompida. No, esa explotación es un dato inamovible, un factor natural en el orden eterno del mundo, algo que pertenece a la esencia misma de la vida. Pero debemos comprender que dicha concepción no deja de ser paradójica en alguien que había venido, esgrimiendo su martillo genealógico, a historizarlo todo. Porque resulta que no; resulta que nos las habemos con una realidad cuya naturaleza no es contingente o fruto de una cierta disposición de estructuras históricas: la explotación y la dominación. Ellas constituyen un hecho bruto y primordial, insuprimible. Nietzsche sumerge todos los dispositivos culturales en un proceso de fluidificación porque nada es eterno, porque todo ha ido emergiendo, decantándose y cristalizando con el paso del tiempo… a excepción de las realidades mencionadas. Resulta que la explotación y el dominio constituyen una solidez eterna, un fondo primordial no-histórico, una ley de hierro transhistórica que siempre ha estado presente y que siempre lo estará.

Forma parte del concepto de lo viviente el que tenga que crecer, el que aumente su fuerza y, en consecuencia, el que tenga que asimilar fuerzas extrañas. Se habla, bajo la ofuscación producida por narcóticos morales, de un derecho del individuo a defenderse. En el mismo sentido, también es lícito hablar de su derecho al ataque, pues ambos —y el segundo no menos que el primero— son necesidades para todo lo viviente. El egoísmo agresivo y el defensivo no son cosas que dependan de la elección o, en absoluto, de la «libre voluntad», sino que pertenecen a la fatalidad de la vida misma.[28]

Es indudable, por lo demás, que tal descripción de la «lógica profunda de lo viviente» encajaría a la perfección (o, en todo caso, mostraría una significativa afinidad) con la antropología del homo œconomicus esbozada por los apologetas decimonónicos del liberalismo económico: no está en nuestras manos «elegir no ser egoístas», pues lo somos querámoslo o no. Estamos hechos de esa pasta; somos animales ególatras y competitivos que solo saben abrirse camino, en el duro tablero de la existencia, sobreponiéndose a los otros; esa es nuestra naturaleza más elemental. Bien es cierto que en Nietzsche el asunto adquiere tonalidades más agresivas, más profundas y fatales: es la vida, que funciona así, nos guste o no. En Nietzsche, de hecho, el asunto adquiere tintes ontológicos, y no ya meramente antropológicos o psicológicos. La única especificidad de las sociedades modernas, apuntará, es que en ellas el «afán de poder», que siempre exige sus víctimas, ha cristalizado en el afán de acumular dinero; la voluntad de adquirir más y más riqueza es, en este contexto, la que produce un sentimiento de poder más elevado[29]. Los todopoderosos capitanes de la industria capitalista, y no resulta tan descabellado sostener esto, encarnarían de una forma químicamente pura la terrible y agonal beligerancia propia de la voluntad de poder. No perdamos de vista, sin embargo, que esa expresión capitalista del «afán de poder» no es más que la espuma histórico-sociológica de un «impulso vital» más profundo y eterno.

Ese mismo esquema, por otro lado, debe extenderse a las colectividades.

En esto, lo mismo vale si se toma en consideración un individuo, un cuerpo viviente o una «sociedad» que se esfuerza por ascender. El derecho a castigar (o la autodefensa social) solo es válido en el fondo por un mal uso de la palabra «derecho»: un derecho se adquiere a través de contratos, pero defenderse y protegerse no descansa sobre la base de un contrato. Cuando menos, con muy buen sentido un pueblo está autorizado a calificar de derecho —acaso el derecho al crecimiento— su necesidad de conquista, su avidez de poder, ya sean satisfechas mediante las armas, el litigio, el tráfico comercial o la colonización. Una sociedad que repudia definitivamente su instinto para la guerra y la conquista es una sociedad decadente, que está madura para la democracia y el régimen de tenderos… Sin duda, en la mayor parte de los casos los convenios que aseguran la paz son meros anestésicos.[30]

El texto es harto elocuente. Nietzsche extiende el principio último de todo lo viviente, que es pura voluntad de poder, a esos organismos vivos o cuerpos vivientes llamados «sociedades». Una colectividad, por lo tanto, tiene «derecho» a incrementar sus fuerzas; tiene «derecho» a crecer vitalmente, a expandirse. Pero no hablamos de relaciones jurídicas o económicas; son, más bien, relaciones de pura fuerza. En el parágrafo 17 de la segunda parte de La genealogía de la moral se mofa de las nociones contractualistas; no, en el origen de todo Estado (y, se sobreentiende, en las subsiguientes relaciones entre los diferentes Estados) encontraremos no un pacto, sino pura violencia y brutalidad. Y así debe ser. ¿La «paz perpetua»? Soberana estupidez. ¿Unas relaciones interestatales regidas o mediadas por el «derecho internacional»? Semejante propuesta es enteramente ajena al pensar y al sentir de Nietzsche. La colectividad más fuerte tiene derecho a dominar, y por ello puede y debe absorber a las débiles (anexionarlas, quizá). Conquistar mediante la guerra, apoderarse violentamente de otras colectividades; ello no depende de una decisión racional, o de un cálculo frío, sino que forma parte de la naturaleza misma de todo lo vivo. Y el «cuerpo social» también es una cosa viva.

En un parágrafo titulado «Crítica de la modernidad» observaba que

la democracia es un síntoma inequívoco de la «decadencia» del Estado, mostrándose este cada vez más desmadejado, frágil y anémico[31]. Su desasosiego, al tomar conciencia de esa decadencia europea, tiene que ver con aquella concepción vitalista. Entiende, desde dicho prisma, que Europa es una suerte de organismo que ha perdido sus instintos: cansada, atrofiada y exánime, ya no es capaz de mostrar una verdadera voluntad de dominio. Por ello, en un momento dado, Nietzsche llega a decir que el engrandecimiento de Rusia sería deseable, pues ante semejante amenaza exógena quizás Europa, por fin, reaccionaría, despertaría y volvería a revitalizar su voluntad de poder. Sueña, por lo tanto, con:

… una agravación tal del peligro ruso que Europa tuviese que convertirse ella misma en amenazadora, es decir, forjarse, mediante el órgano de una nueva casta dominante europea, una voluntad única, una prolongada y formidable voluntad capaz de perseguir un fin a la escala de varios milenios; así pondría fin a la comedia que ya ha durado demasiado, la división de Europa en pequeños Estados y su pelaje abigarrado de dinastías y democracias. El tiempo de la pequeña política ha acabado ya; el próximo siglo acarreará la lucha por la dominación universal, la obligación de hacer una gran política.[32]

Está proponiendo una suerte de «Imperio Europeo» todopoderoso, expansivo y beligerante. Un Imperio que poco tendría que ver con la democracia, desde luego. Que la «pequeña política» dé paso a la «gran política», sentencia. Revitalizar Europa, he ahí la tarea; insuflarla de un nuevo poderío político, agresivo y atacante. Un asunto, el de la «gran política», que también aparece en un fragmento de diciembre de 1888. En él, Nietzsche apuntaba que la «fisiología» habría de convertirse en «ama y señora de todas las otras cuestiones». Y, con ese mismo criterio, habría de levantarse un poder lo suficientemente fuerte, un poder que fuera capaz de criar una nueva humanidad. Un poder, en suma, que mostrara implacable dureza con todo lo degenerado y parasitario, con todo lo que conduce a la ruina vital… Crear un «partido de la vida» para llevar a término los designios de esa «gran política»[33]. Revitalizar

Europa, por ende; vigorizar la desvaída fisiología europea. En el aforismo 362 de La gaya ciencia proclamaba su fe en la «masculinización de Europa» (Napoleón constituía el paradigma de semejante cosa, y a él debíamos agradecerle el advenimiento de una nueva era de grandiosas guerras), frente a esa fraternidad afeminada preconizada por el cristianismo y prestigiada por la revolución[34]. En algunos momentos Nietzsche se refirió al primer cónsul francés con verdadera fruición[35].

El pensamiento de Nietzsche terminó siendo (tras superar, al menos hasta cierto punto, su inicial fase teutómana o germanófila) de corte «paneuropeísta». Es más, Félix Duque enfatizará que la voz nietzscheana, finalmente, se levantó contra Alemania y a favor de Europa[36]. En el aforismo 256 de Más allá del bien y del mal lo encontraremos muy enfadado con la visión miope y la ignorancia recalcitrante de todos aquellos que siguen empeñados en fragmentar y dividir el territorio europeo con la «locura de las nacionalidades», cuando lo cierto es que Europa «quiere» unificarse, generando una nueva y superior síntesis[37]. Soñaba con una Europa unida y empoderada en la que, por fin, quedasen sepultadas las rencillas intestinas; una Europa que dejase atrás los chovinismos patrioteros anclados en la glorificación del terruño local[38]. Podemos acudir, igualmente, al famoso aforismo «Nosotros los apátridas», de La gaya ciencia. Ahora bien, en este mismo parágrafo Nietzsche nos dirá otras cosas, a saber, que no podemos engañarnos con los cantos de sirena de la «igualdad de derechos», del «no más amos ni siervos» o de la «sociedad libre»; que debemos amar la guerra y no desear que el reino de la justicia y la concordia sea fundado en este mundo; que precisamos de nuevos órdenes o de una nueva esclavitud. Todo eso encontraremos en estas suculentas y «europeístas» líneas[39].

Duque nos dirá que debe reconocerse —en honor a la verdad— que Nietzsche jamás se desprendió por completo de ciertas referencias a la higiene racial[40]. Y, además, nunca abandonó del todo su querencia por la «caracterología» de los diferentes «espíritus nacionales»[41]. En ese sentido, el «elemento inglés» le resultará completamente aborrecible durante toda su vida. Dirá que los pensadores ingleses más afamados, carentes de auténtica profundidad, han envilecido el concepto mismo de «filósofo», y con

su mediocridad oceánica, los británicos han contribuido a un rebajamiento general del espíritu europeo. Añadirá, por cierto, que las repugnantes ideas «modernas» («ideas del siglo XVIII»), contra las cuales se alzó el espíritu alemán, eran en realidad de procedencia inglesa (los franceses fueron, en esto, simples imitadores)[42]. Con el «elemento francés», precisamente, mostrará mayor ambivalencia. No podemos ignorar, sin embargo, la visceral galofobia que mostró en los inicios de su singladura intelectual, aquellos tiempos en los que señalaba, con beligerancia, que la civilización francesa era antigermánica en lo más profundo de su ser[43]. Las culturas meridionales de Italia o España le merecieron apuntes más o menos pintorescos. Y el «elemento alemán», que en algún momento (o en bastantes momentos) de aquel juvenil romanticismo pudo exaltar de forma chovinista, le inspirará en sus últimos años pocas simpatías. En Ecce homo aducirá que el «espíritu alemán» es una indigestión que no da lugar a nada; y añadirá pocas páginas después que, a donde llega Alemania, se corrompe la cultura[44]. Anotará, en ese mismo texto autobiográfico, que sus instintos más profundos son extraños a todo lo alemán[45].

Retomemos. En muchos de sus fragmentos póstumos Nietzsche aparece extremadamente diáfano en sus planteamientos, y puede sostener sin ambages que las condiciones óptimas para la emergencia de un gran florecimiento artístico, llevado a cabo por una selecta y genial minoría, solo podrán darse si una inmensa mayoría es subyugada mediante un trabajo esclavo. Para que el «tipo superior de hombre» pueda medrar, he aquí una realidad «dura», se precisa de un máximo de explotación de los hombres bajos e inferiores. Pero mucho cuidado, porque estas proposiciones no son meramente descriptivas, esto es, un modo de comprender lo que fue el pasado de la humanidad; muy al contrario, son al mismo tiempo aseveraciones normativas acerca de las condiciones que toda sociedad debe cumplir para que dentro de ella puedan germinar una gran cultura y un arte elevado. En 1871 lo dejaba escrito:

Para que exista el fundamento de un gran desarrollo artístico, la inmensa mayoría tiene que ser sometida, mediante la esclavitud, al servicio de una minoría […]. A sus expensas, por medio de un

trabajo excedente, aquella clase privilegiada es apartada de la lucha por la existencia para crear entonces un nuevo mundo de necesidades. Según esto, hemos de comprender adecuadamente, cuando caracterizamos las horrorosas condiciones fundamentales de toda formación, que la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura […]. La pobreza de la masa que vive penosamente se ha de aumentar todavía para hacer posible a un número de hombres olímpicos la producción del mundo del arte. Aquí se encuentra la fuente de aquella rabia mal disimulada que los comunistas y los socialistas, y también sus descendientes más pálidos, la raza blanca de los liberales de todas las épocas, han alimentado contra el arte, pero también contra la Antigüedad clásica.[46]

Una masa humana sobreexplotada es imprescindible para el surgimiento esplendoroso de la alta cultura. Y apostillaba, sin escrúpulo aparente, que la cantidad de los que «viven penosamente» debe aumentar. Mastiquemos estas palabras con calma. El aristocratismo cultural nietzscheano nos habla, entre otras cosas, de cierta nostalgia por una época en la que los valores culturales constituían un privilegio de clase, un excelso reino del que estaban excluidas (y deberían seguir estándolo, para siempre) las muchedumbres plebeyas. Los antiguos griegos eran lo suficientemente honrados como para reconocer abiertamente la necesidad de la esclavitud, el único humus a partir del cual podían crecer las bellas flores de la auténtica cultura. Son numerosas sus alusiones a la necesidad inaplazable de una «nueva esclavitud», para que pueda surgir o resurgir el tipo humano elevado[47]. Y proclamar, como hacen los revolucionarios modernos, una democratización social destinada a obtener el «bienestar» (odiosa palabra) del mayor número posible, semejante proyecto, piensa Nietzsche, nos ha de conducir a un infecto lodazal de mediocridad del que jamás volverán a surgir genios o grandes personalidades. Está diciendo algo tan grave como lo siguiente: la justicia distributiva y la cultura genuina son incompatibles. ¿Cómo ignorar, en nuestra lectura de Nietzsche, un dictamen tan demoledor?

En la primera de sus Consideraciones intempestivas había arremetido duramente contra David Strauss, un escritor igualmente

odiado por Wagner. De hecho, resulta altamente probable que fuera este quien encargara a Nietzsche la elaboración del destructivo texto. El motivo de la diatriba era que Strauss encarnaba a la perfección ese talante ilustrado, conformista, acomodaticio y suavemente pequeñoburgués que, glorificando el trabajo y el cálculo, había convertido el mundo en una fría y gigantesca máquina. Es verdad que el jovencísimo Nietzsche, en su camino hacia el ateísmo, quedó muy influido por la obra La vida de Jesús, del propio Strauss. Pero este pensador se había convertido, ahora, en la perfecta encarnación del «erudito filisteo»; en el prototipo espiritualmente decadente del Imperio recién fundado, pues este avanzaba a pasos agigantados por la senda de la modernización capitalista y la industrialización[48]. Las esperanzas acerca de un «resurgir trágico» del verdadero «espíritu alemán» se convirtieron en cenizas, y ello, paradójicamente, tras la victoria militar sobre Francia. Una victoria en el campo de batalla que en absoluto se correspondió con un resurgir cultural de lo alemán. La fuerza portentosa del soldado prusiano no tuvo su equivalente en el plano ético-espiritual. Emponzoñados por el utilitarismo progresista, los artífices de tal mundo habían hecho del arte un ornamento hermoso, un accesorio aliviador… pero secundario. Nietzsche, que en esto mostraba mucha consonancia con las sensibilidades románticas, no podía soportar que el arte ocupara un lugar tan relegado y mezquino. Porque el arte auténtico era un abismo, no un pasatiempo o un entretenimiento diseñado para distraer las horas muertas del descanso dominical burgués; el arte, en su concepción, era una suerte de compuerta que, al abrirse, podía conectarnos con las profundidades trágicas y dolientes del ser. La cultura, para propiciar su rejuvenecimiento, necesitaría sumergirse de nuevo en ese elemento dionisíaco-heraclitiano y trágico-poético. Y, como ya vimos en el cuarto capítulo de este ensayo, la guerra era para Nietzsche un medio fabuloso para retomar el contacto con aquel magma primigenio y pre-racional. Pero la alta cultura, a su juicio, también necesita de otro elemento: la esclavitud.

Cierto modelo social de la Antigüedad clásica es ensalzado sin pudor. A Nietzsche le horroriza la idea de que los esclavos tomen conciencia de su situación, y lo escribe sin tapujos: «Nada hay tan horrible como un estado bárbaro de esclavos que ha aprendido a considerar su existencia como una injusticia y se dispone a tomar la

venganza no solo para sí, sino también para todas las generaciones»[49]. Espartaco sería una de las máximas pesadillas de Nietzsche. Pero debemos entenderlo también en clave contemporánea, porque el verdadero miedo se lo producen todos los «Espartacos» modernos, a saber, las masas obreras organizadas y portadoras de una férrea voluntad política. Esa sublevación popular y proletaria es una verdadera amenaza, y los culpables son todas aquellas sabandijas «demócratas» que han inoculado en las multitudes explotadas un atroz veneno: la conciencia de que estaban sufriendo como consecuencia de una injusticia objetiva, contra la cual podían y debían rebelarse. Pretender aliviar el dolor de las masas es oponerse al devenir doloroso, cruel y trágico de la vida; pero es, ante todo, socavar la base imprescindible de un orden social en el que aún puedan florecer grandes genios. El «gran arte» solo pudo y podrá emerger sobre las espaldas explotadas de la gran mayoría. ¡Comprendamos ya, de una vez, la propuesta nietzscheana! Como vemos, en su desasosegado pensamiento hay una extraña conexión subterránea entre, por un lado, la guerra y el gran arte (ambas realidades nos reconectarían con las profundidades «elementales» de la vida, toda vez que ambas pueden situarnos en una disolución extática y dionisíaca) y, al mismo tiempo, la esclavitud (o cualquier otro tipo de orden social jerárquico y elitista), que aparece como inexcusable condición de posibilidad de la alta cultura.

Ese pasaje nietzscheano evoca la inolvidable séptima tesis sobre la historia de Walter Benjamin, aquella en la que señalaba que detrás de todo «documento de cultura» se esconde un «documento de barbarie»[50]. Pero, mientras Benjamin subrayaba la necesidad de «cepillar la historia a contrapelo», precisamente para restituir la voz a todos aquellos que fueron derrotados, masacrados y silenciados tras las mascaradas de la «alta cultura», Nietzsche celebraba que eso hubiera sucedido así; es más, prescribía que así debería ser siempre. Porque los humildes deben permanecer como una mayoría silenciosa y sumisa; su mugre plebeya no debe tratar de escalar posiciones en la jerarquía sociocultural. Sin una masa esclavizada por el trabajo extenuante, no habrá ocasión para esa gran cultura que solo una élite —aupada sobre el lomo fatigado de una mayoría iletrada, inculta y trabajadora— puede producir. El escritor polaco Tadeusz Borowski, en la misma línea de Benjamin, lo expresaría de

forma desgarrada en Nuestro hogar es Auschwitz: «Ahora sé qué elevado precio pagaron otros en la Antigüedad. ¡Qué crimen espantoso fueron las pirámides de Egipto, los templos y estatuas griegas! ¡Cuánta sangre tuvo que derramarse sobre las calzadas romanas, las fortificaciones fronterizas y los edificios de las ciudades!»[51]. Pero ese «elevado precio», pensaba Nietzsche, siempre debe pagarse. ¡Siempre! Porque no habrá ocasión para la verdadera cultura sin el dolor fatigado de las mayorías trabajadoras.

En el otoño de 1877 lo dejaba consignado de forma explícita cuando escribía que:

> … puesto que tiene que hacerse mucho trabajo duro y rudo, también hay que conservar a los hombres que se someten al mismo, esto es, en la medida en que las máquinas no pueden ahorrar este trabajo. Si la necesidad y el refinamiento de una formación superior penetran en la clase obrera, entonces esta ya no podrá hacer ese trabajo sin sufrir desmesuradamente. Un obrero desarrollado hasta tal punto aspira al ocio y no exige ningún alivio del trabajo, sino la liberación del mismo, es decir, quiere cargárselo a otro. Quizá podría pensarse en una satisfacción de sus deseos y en una importación masiva de pueblos bárbaros de Asia y África, de modo que el mundo civilizado tuviese perpetuamente a su servicio al mundo incivilizado y de esta manera se considerase la falta de cultura precisamente como obligación de servidumbre.[52]

El texto es, se mire como se mire, de una sinceridad escalofriante. No sabemos de qué manera podría una «izquierda nietzscheana» justificar alegóricamente estas despiadadas palabras. Analicémoslo con detalle. Lo primero que señala es la impertinencia de ofrecer formación educativa a la clase obrera europea, toda vez que alguien tendrá que hacer los trabajos más «duros y rudos» (esos que ni siquiera las máquinas pueden hacer) y, obviamente, un trabajador con un nivel educativo más alto albergará necesariamente otras aspiraciones, surgirán en él nuevos horizontes. Pero semejante posibilidad horroriza a Nietzsche, puesto que se requiere de una gran cantidad de trabajadores incultos que hagan el trabajo duro sin

levantar la frente del suelo.

Decía en otro fragmento póstumo (noviembre de 1887-marzo de 1888) que no terminaba de comprender qué pretendía hacerse con el trabajador europeo; si se desea una cierta meta se han de querer también los medios para lograrla. Porque, si se tiene necesidad de esclavos, ¿cómo diablos han tenido algunos la infeliz ocurrencia de otorgar una mayor formación a esos obreros que, por mor de ella, experimentan su propia situación como menesterosa y, por ende, exigen cada vez más derechos? Así se lamentaba[53]. Y no lo hacía únicamente en manuscritos esotéricos, puesto que en trabajos dados a la imprenta sostenía exactamente las mismas tesis. En Crepúsculo de los ídolos, en un parágrafo titulado precisamente «La cuestión obrera», se preguntaba qué se estaba haciendo con las clases trabajadoras: si se les otorgaba derecho al sufragio, educación y derecho de asociación, la consecuencia inevitable sería que tales obreros empezarían a percibir su situación como deplorable e «injusta»[54]. Y esto último suponía el ineluctable preámbulo de las tremendas agitaciones revolucionarias, un escenario horripilante para Nietzsche.

Una cantidad muy importante de seres humanos tendrá que cumplir el papel de bestias de carga para que una sociedad pueda funcionar de manera saludable. Hablamos, por lo tanto, de un elitismo clasista francamente atroz. En el otoño de 1880 perseveraba en ese miedo: «La objeción fundamental contra el socialismo es que quiere instituir la ociosidad para la gente común»[55]. Por «instituir la ociosidad» quizá Nietzsche se refería a los reclamos del movimiento obrero para reducir esas interminables jornadas laborales de doce y catorce horas... No eduquen a los obreros, advertía, pues entonces ellos aspirarán a liberarse de un trabajo esclavo y embrutecedor, querrán escapar del «reino de la necesidad», por emplear la expresión de Marx. Tal liberación no debiera producirse jamás, pensaba Nietzsche. Pero la cosa no queda ahí, puesto que saca a relucir una miserable mentalidad eurocéntrica y colonialista (tan extendida, es verdad, en buena parte de la intelectualidad europea decimonónica), señalando que si la clase obrera autóctona se niega a seguir realizando esos trabajos sin rechistar (reclamando mejoras salariales y educación para sus hijos, por ejemplo), una buena «solución» sería importar mano de obra (barata y dócil) de los

pueblos «bárbaros» de Asia. Si la clase obrera europea se niega a servir a la élite europea, entonces las relaciones de dominación habrán de tomar otro rumbo: ahora serán los pueblos «incivilizados» los que se someterán a los pueblos civilizados.

Además, señalaba Nietzsche que:

… como espectador, uno se engaña sobre los sufrimientos y las privaciones de las capas inferiores del pueblo, porque los talla involuntariamente de acuerdo con la medida del propio sentimiento, como si uno mismo se pusiese, con su cerebro muy excitable y capaz de sufrir, en la situación de aquellas. En verdad, los sufrimientos y las privaciones aumentan con el crecimiento de la cultura del individuo. Las capas inferiores son las más obtusas; mejorar su situación significa aumentar su capacidad de sufrir.[56]

Otro texto verdaderamente escandaloso, cínico hasta la náusea, en el que se burla incluso de aquella actitud filantrópica que pretende empatizar con el dolor de las «capas inferiores del pueblo». Esa empatía no es posible porque las élites y el populacho trabajador se hallan en planos enteramente incomunicados e inconmensurables. Y, añade, es inútil otorgar cultura a esas clases populares (definitivamente obtusas), porque en tal caso lo único que se lograría es aumentar su capacidad de sufrir. Condenadas a trabajar sin descanso, siendo esa su única función, dichas clases viven mejor sin tener una formación que las haga comprender la fatídica objetividad de su situación. Solo se conseguiría perturbar y desequilibrar la estructura jerárquica del orden socioeconómico si los sueños filantrópicos —o, peor aún, los sueños revolucionarios— se llevasen a término.

El asunto de la propiedad también ocupará su atención, desde luego, y en un momento dado se preguntará de forma retórica si acaso puede llegar a repartirse con justicia. Los socialistas venían preconizando desde hacía tiempo la eliminación de la propiedad o, más exactamente, la transición hacia diferentes formas de posesión comunitaria. Para ellos, dice Nietzsche, el viejo mandamiento no

debiera dictar «No hurtad», sino «No poseed». Es muy sencillo proclamar «lotes de tierra iguales para todos», nos advierte en el aforismo 285 de El caminante y su sombra; sin embargo, «¡cuánta amargura producen las divisiones y los desgarros imprescindibles en ese reparto, y la pérdida de la antigua y venerable propiedad!, ¡cuánta piedad ofendida y sacrificada! Al borrar los límites que separan las tierras, borramos también la moralidad»[57]. Utilizando argumentos económicos de estirpe puramente liberal, sostenía Nietzsche que si la tierra fuese común se perderían los cultivos y las cosechas, puesto que el hombre únicamente cuida lo que es suyo, lo que posee de manera exclusiva. Por el contrario, la posesión colectiva conduciría de manera inevitable a la pura inoperancia. La melodía utópica de Platón, que hablaba de la eliminación de la propiedad privada como camino expedito para la eliminación del egoísmo, seguía siendo entonada por los socialistas modernos sin que estos pudieran comprender lo contraproducente de tales delirios[58]. Aquí observamos, nos atrevemos a insinuarlo, a un Nietzsche muy en consonancia con el Homo œconomicus de la economía política burguesa, como ya habíamos apuntado con anterioridad. En el parágrafo 452 de Humano, demasiado humano reconoce que la distribución actual de la propiedad es el resultado o la cristalización de innumerables violencias perpetradas durante largo tiempo. El pasado de la civilización es un cúmulo de esclavitudes y engaños. Sin embargo, y al contrario de lo que piensan los socialistas, no podemos destruir o revertir semejante herencia por decreto; no es posible —ni deseable— imponer violentamente un nuevo reparto de la propiedad. Nietzsche, que en muchísimas ocasiones no había mostrado ninguna cautela a la hora de glorificar lo violento, recula sin embargo cuando dicha agresividad puede ponerse al servicio de una transformación radical de las relaciones de propiedad. Porque, además, los no poseedores no albergan ningún privilegio moral con respecto a los poseedores[59].

---

[1] Fink, E., Nietzsche, op. cit., pp. 50-70.

[2] Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, op. cit., p. 305.

[3] Ross, W., Friedrich Nietzsche. El águila angustiada, op. cit., pp.

555-558.

[4] Nietzsche, F., Aurora, op. cit., pp. 67-69.

[5] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 103-107.

[6] Nietzsche, F., Ecce homo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 119.

[7] Nolte, E., Nietzsche y el nietzscheanismo, op. cit., pp. 156-158 y 165-169.

[8] Nietzsche, F., El anticristo, op. cit., p. 112.

[9] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV, op. cit., p. 131.

[10] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 95.

[11] Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, op. cit., pp. 53-55.

[12] Nietzsche, F., La gaya ciencia, op. cit., p. 335.

[13] Fink, E., Nietzsche, op. cit., p. 88.

[14] Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, op. cit., p. 36.

[15] Ibid., pp. 155-158.

[16] Mann, Th., Schopenhauer, Nietzsche, Freud, op. cit., pp. 101-102.

[17] González, N., Nietzsche contra la democracia, op. cit., p. 123.

[18] Ibid., p. 112.

[19] Nietzsche, F., El nacimiento de la tragedia, op. cit., pp. 146-147 y 154.

[20] González, N., Nietzsche contra la democracia, op. cit., pp. 115, 123, 138 y 147-148.

[21] Janz, C. P., Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879), op. cit., pp. 142-145.

[22] Nietzsche, F., Aurora, op. cit., p. 189.

[23] Ibid., p. 188.

[24] Nietzsche, F., El caminante y su sombra, Marte, Madrid, 1988, p. 150.

[25] Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, op. cit., p. 73.

[26] Nietzsche, F., Aurora, op. cit., p. 189.

[27] Nietzsche, F., La gaya ciencia, op. cit., pp. 115-116.

[28] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos sobre política, op. cit., p. 192.

[29] Nietzsche, F., Aurora, op. cit., p. 186.

[30] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos sobre política, op. cit., p. 192.

[31] Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, op. cit., p. 121.

[32] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 199.

[33] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV, op. cit., pp. 773-774.

[34] Nietzsche, F., La gaya ciencia, op. cit., pp. 382-383.

[35] Nietzsche, F., Aurora, op. cit., p. 203.

[36] Duque, F., Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea, op. cit., pp. 103-105.

[37] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 273-276.

[38] Duque, F., Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea, op. cit., pp. 86-91.

[39] Nietzsche, F., La gaya ciencia, op. cit., pp. 406-410.

[40] Duque, F., Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea, op. cit., p. 90.

[41] Ibid., pp. 91-95.

[42] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 265-268.

[43] Nietzsche, F., Sobre el porvenir de nuestras escuelas, Tusquets, Barcelona, 2009, p. 83.

[44] Nietzsche, F., Ecce homo, op. cit., pp. 43 y 49.

[45] Ibid., pp. 52 y 132.

[46] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos sobre política, op. cit., p. 85.

[47] Schutte, O., Beyond Nihilism. Nietzsche without Masks, University of Chicago Press, Chicago, 1984, pp. 160-169 y 185-188.

[48] Nietzsche, F., Consideraciones intempestivas, 1. David Strauss, el confesor y el escritor, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

[49] Safranski, R., Nietzsche. Biografía de su pensamiento, op. cit., p. 74.

[50] Mate, R., Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia», Trotta, Madrid, 2006.

[51] Borowski, T., Nuestro hogar es Auschwitz, Alba, Barcelona, 2004, p. 59.

[52] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos sobre política, op. cit., p. 140.

[53] Nietzsche, F., Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889), op. cit., pp. 310-311.

[54] Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, op. cit., pp. 123-124.

[55] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos sobre política, op. cit., p.

146.

[56] Ibid., p. 140.

[57] Nietzsche, F., El caminante y su sombra, op. cit., p. 148.

[58] Ibid., p. 149.

[59] Nietzsche, F., Humano, demasiado humano, op. cit., p. 253.

6. El anti-Rousseau. Una filosofía política esencialmente elitista

Nietzsche odiaba con todas sus fuerzas a Jean-Jacques Rousseau, al que llamaba «idealista y canalla»[1]. Lo detestaba por ser la condensación más pura de aquellos ideales ilustrados que insuflaron en las masas el veneno de la emancipación. El autor de Du contrat social sufrió sin conmiseración los fieros golpes del martillo nietzscheano, precisamente por representar la quintaesencia del eje Ilustración-Revolución.

Al siglo XVIII hay que agradecer todo lo que nuestro siglo XIX ha penado y padecido: el fanatismo moral, la feminización del sentimiento en beneficio de los débiles, los oprimidos y los que sufren, el resentimiento contra toda clase de privilegiados, la creencia en el «progreso», en el fetiche llamado «humanidad», el insensato orgullo plebeyo […] Nuestra hostilidad contra la révolution no se refiere a la farce sangrienta, a la inmoralidad con la que tuvo lugar; se refiere mucho más a la moralidad del rebaño, a sus «verdades», con las que sigue actuando y actuando; a su idea contagiosa de «justicia, libertad», con las que fascina a todas las almas mediocres; a su derrocamiento de la autoridad de los estamentos superiores. Que alrededor de ella sucedieran cosas tan horribles y sangrientas, ha dado una apariencia de grandeza a esta orgía de mediocridad, de modo que, como una obra de teatro, también ha seducido a los espíritus más orgullosos.[2]

Encontramos en este fragmento, que debe ser leído con muchísimo detenimiento, un compendio bastante cristalino de todas las cosas odiadas por Nietzsche.

La Ilustración, con toda su batería de ideales revolucionarios plasmados en una utopía progresista y emancipadora, representaba

a sus ojos el vil triunfo de la mediocridad más torticera. Los de abajo —movilizados por un repugnante «orgullo plebeyo»— pretendían quebrar la autoridad de los estamentos superiores; se hablaba, odiosos conceptos pestilentes, de «progreso» («una idea moderna, es decir, una idea falsa»[3]) y «justicia social». Nietzsche, además, sabía muy bien que el testigo de aquella «filosofía rousseauniana» había sido tomado, ya en la segunda mitad del siglo XIX, por un movimiento obrero plenamente organizado y envalentonado. Él tenía muy claro, por ende, quiénes eran sus enemigos intelectuales y espirituales: todos los partidarios de la revolución, todos los que trabajaban por la emancipación sociopolítica de las clases populares, todos aquellos que inocularon en el pueblo trabajador esperanzas de mejora. Salus populi suprema lex est (la salvación del pueblo es ley suprema). ¡He ahí la gran degeneración moderna! El pueblo, la muchedumbre, la masa, el rebaño… adquiriendo, de manera muy peligrosa, un protagonismo creciente. Una imagen terrible, inasumible para nuestro filósofo: el «tipo de hombre inferior» convirtiéndose en sujeto activo de la historia, o interviniendo decisivamente en los asuntos públicos y en el devenir de la cultura. Nietzsche no podía soportarlo y pataleaba de rabia. Ante un espectáculo tan horripilante y desalentador no podía considerarse sino un ferviente contrailustrado, un radical contrarrevolucionario. En el prólogo de 1886 escrito para Aurora identificaba y señalaba una vez más, como esencial enemigo, a esa «tarántula moral» llamada Rousseau; y se refería del mismo modo a su discípulo y ejecutor, un tal Robespierre[4].

Karl Löwith también registró o verificó esta imagen de Nietzsche, a saber, la de un fulgente y rugiente anti-Rousseau. «Como crítico del mundo vigente, Nietzsche significó para el siglo XIX lo que Rousseau había sido para el XVIII. Fue un Rousseau al revés»[5]. El pensador alemán, al igual que hiciera el autor del Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, lanzó una demoledora diatriba contra la decadente civilización europea. Sin embargo, y esto resulta crucial, «sus pautas críticas se oponen exactamente a la idea rousseauniana del hombre»[6]. Desde luego, cuando aseveramos que Nietzsche puede ser concebido como un «anti-Rousseau» no estamos diciendo que aquel dialogue principalmente con la obra concreta y específica del filósofo ginebrino. Ambos eran muy machistas, dicho sea de paso. No; al

señalar que Nietzsche emerge como un poderoso y titánico «anti-Rousseau» nos situamos en un plano más paradigmático o sistemático, esto es, estamos comprendiendo que aquí «Rousseau» no es más que el perfecto arquetipo del binomio Ilustración-Revolución[7].

Incluso cuando Nietzsche combate a Sócrates, a quienes está combatiendo en realidad es a los partidarios de la revolución social; y Rousseau era, de alguna manera, el «Sócrates moderno». Lo dice en su tercera Intempestiva, Schopenhauer como educador, cuando advierte que todas las conmociones y erupciones revolucionarias, todos los «terremotos socialistas», proceden de un mismo epicentro: la imagen de la naturaleza humana construida por Rousseau[8]; una imagen falsa y pérfida, que hizo creer a los incautos y a los mediocres que todos los dolores de la existencia humana habían de tener su origen en instituciones políticas corruptas y en sistemas educativos deficientes. ¡Y de ahí procedía el más funesto de todos los espejismos, aquella entelequia de un mundo «corregido» en el que ya no existirían las injusticias o la explotación! Rousseau hizo creer a la plebe moderna que todo su dolor podía ser redimido; simplemente, había que promover una revolución institucional y educativa o remover las estructuras socioeconómicas. Pero vano sueño es querer modificar lo inmodificable, pensaba Nietzsche.

«Contra Rousseau» se titula el aforismo 163 de Aurora, y en él se nos dice que son las ideas sociales aún predominantes acerca del bien y del mal, de manera secular levantadas sobre unos cimientos morales «débiles y afeminados», las que impiden el surgimiento de una civilización «fuerte» y saludable. Nuestra decadencia y nuestro declive no se deben a una «mala» moralidad, como piensan los rousseaunianos —léase, no se deben a una «mala» organización política o a unas «malas» instituciones sociales—; muy al contrario, piensa Nietzsche, es el exceso de «buena» moralidad lo que impide la germinación de auténticos hombres fuertes[9]. El «Sócrates moderno», nacido en Ginebra, envenenó a las masas europeas con una grandiosa quimera. Y no es una ocurrencia peregrina postular una suerte de binomio Sócrates-Rousseau, toda vez que el propio Nietzsche aseveraba en 1885 que el socialismo y el anarquismo le «repugnaban» por soñar de un modo «completamente ingenuo» con las estupideces propias del rebaño: «lo bueno, lo verdadero y lo

bello»[10]. Esa tríada, eminentemente socrático-platónica, fue despreciada por Nietzsche con el mismo furor que dedicó a otra tríada más reciente: Liberté, Égalité, Fraternité. En las entrañas filosófico-políticas de la Ilustración hallamos una réplica casi exacta del optimismo socrático: si en el mundo existen (e incluso reinan) la violencia y la codicia, es porque los seres humanos han sido «pervertidos» por un entorno civilizatorio nocivo, cuyas «malas» instituciones promueven la inmoralidad y el egoísmo. Pero tal situación puede ser revertida; la «enfermedad moral» puede ser curada. ¡Cambiemos unas instituciones malvadas y del mundo desaparecerá el dolor! La amabilidad humana retornará cuando «enderecemos» los resortes del orden social. ¿Quizás un cambio radical en la distribución de la propiedad? Nietzsche se enfurece con todos estos ideales; escupe sobre ellos, por considerarlos un delirio infame y antinatural. La «ilusión» rousseauniana a la que Nietzsche combate, según la propia formulación del alemán, es básicamente la siguiente: pensar que, mediante una revolución o una reforma radical, pueden removerse o modificarse de manera sustancial las instituciones políticas y cultuales de un cierto orden social, en la creencia de que a partir de dicho derrumbamiento civilizatorio podrá brotar una humanidad nueva y mejor[11]. Progreso, perfectibilidad de la naturaleza humana, mejora de las condiciones de vida, educación universal… todos estos elementos son aborrecidos por el filósofo dionisíaco; porque todo ello es una superchería, añade, una sórdida superstición.

En el parágrafo 467 de Humano, demasiado humano arremete contra la instrucción pública ofrecida por el Estado, por considerarla mediocre[12]. Y se intuye con claridad que aquello que, de manera necesaria, la convierte en algo deficiente y desprestigiado es, precisamente, su vocación de ser una instrucción que tiende a lo universal. Que las masas adquieran cultura y educación es algo nefasto, piensa Nietzsche. Y esta postura se entiende todavía mejor cuando leemos el parágrafo 462 de esa misma obra, pues en él dejó consignado que una «utopía» más adecuada consistiría en una cierta organización social en la que los trabajos más duros y penosos fueran acarreados por aquellos que sufren menos, esto es, por los más estúpidos[13]. Aquellos con una mayor capacidad de sufrimiento, precisamente los que muestran un espíritu más refinado, han de permanecer exonerados de toda

laboriosidad fatigante. Ahora comprendemos mejor su fobia a la «instrucción pública», puesto que una masa de hombres ignorantes y embrutecidos siempre será necesaria para sustentar la pirámide social. Esto lo dirá una y otra vez. Remarcó, con meridiana claridad, que una civilización superior solo podría germinar allí donde perviviera, de algún modo, una nítida diferenciación entre la casta de los trabajadores (forzados, si es menester) y la casta de los ociosos[14].

El parágrafo 57 de El anticristo, de una importancia extraordinaria, no puede ser dulcificado o atenuado. En él se deja meridianamente claro que un «orden de castas» es sancionado por la naturaleza misma, es decir, que dicha estratificación jerárquica es la propia de una «sociedad sana». Aquí encontramos la famosa referencia a las Leyes de Manú. Lo de menos, en este caso, es el rigor científico de las apreciaciones nietzscheanas; no importa tanto saber si Nietzsche tenía una idea filológica e historiográficamente ajustada de las reglas sociales, morales, educativas y religiosas que los brahmanes imponían en India. Lo verdaderamente decisivo es la irreprimible simpatía que le despierta el orden draconiano que se desprende de dicho código. Lo determinante es el aprecio con que valora la sociedad de castas, así como su completa aquiescencia con un sistema social que, en la cúspide, presenta una «casta suprema». Esta también puede recibir otro significativo nombre: «los menos». En una carta a Peter Gast (mayo de 1888) se mostraba entusiasmado con el hallazgo de las Leyes de Manú, a las que calificaba de «producto absolutamente ario» y magnífico ejemplo de «legislación moral»[15]. Las rígidas jerarquías y las radicales desigualdades expresan una «ley suprema de la vida misma», asevera Nietzsche sin tapujos en este sustancioso parágrafo 57. Esto último constituye la médula del asunto. Por los mismos motivos dictamina que, de manera ineluctable, una cultura elevada habrá de ser piramidal. A quien más debe odiarse es a los socialistas: así concluye este paradigmático parágrafo nietzscheano, puesto que ellos —reclamando «derechos iguales» para todos— pretenden socavar el orden «natural» de las cosas humanas[16].

Como explicó con gran lucidez Georg Simmel, para Nietzsche una colectividad humana tendrá tanto valor como haya alcanzado su punto más alto. Esa es la medida correcta, y no otra. Si un

compositor produjera una o dos obras maestras, junto con una veintena de otras obras menores e incluso mediocres, juzgaríamos el valor de su trabajo no a través de un «promedio» de todas sus obras, método que arrojaría un resultado final bastante lamentable, sino solo a través de aquellas dos geniales que sobresalieron de forma notable. La valoración definitiva que nos merezca dicho compositor vendrá dada por el punto más alto que alcanzó con su obra más excelsa, aunque por el camino dejara una cantidad indeterminada de obras vulgares. Exactamente lo mismo ocurriría con las sociedades humanas. No es importante, en la concepción nietzscheana, cuáles sean las condiciones de vida de la mayoría; no importa el bienestar promedio alcanzado por el conjunto. No importa, de hecho, si muchos de los miembros de dicha colectividad han quedado desplomados en el camino, hundidos en el lodazal. La preocupación por el desarrollo de los «muchos» no ha de constituir el criterio estratégico de un orden social; lo decisivo ha de ser cuán alto llegan las individualidades geniales que se destacan por encima de la masa.

Nietzsche sostiene, de manera literal, que se debe trabajar sin descanso en la promoción de algunos hombres excepcionales; lo importante, lo único importante, es poner en marcha todas las condiciones (educativas, culturales e institucionales) que permitan el desarrollo de los «ejemplares humanos superiores». El bienestar de la masa, en consecuencia, no debería preocuparnos en absoluto. La «utilidad social», el «bien común» o cualesquiera otras nociones análogas han de ser desechadas sin contemplaciones[17]. Debemos recordar en este punto el parágrafo 12 de la segunda parte de La genealogía de la moral, cuando apuntaba que la grandeza de un «progreso» había de medirse o de valorarse en función de todo lo que debió sacrificarse en aras de su consecución. La humanidad, en cuanto «masa», sacrificada al florecimiento de una única y más fuerte especie de hombres; eso sí sería un verdadero progreso, concluía.

¿Por qué los ejemplares más exitosos habrían de esperar al conjunto de los rezagados? La marcha no debe adecuarse al ritmo de esa mayoría lenta y torpe, porque entonces una nivelación mediocre esclerotizaría el impulso creador de los espíritus superiores; toda nivelación será, ineluctablemente, una igualación a la baja.

Sería un error imperdonable pretender organizar y disponer las energías del grupo con el objeto de elevar a esas mayorías rezagadas. Lo determinante es cuán alto lleguen los individuos superiores en el desarrollo de sus excelsas fuerzas creativas. Y no hay conciliación posible, señala Simmel, entre la cosmovisión revolucionaria (que pretende elevar el nivel de todos al mismo tiempo) y la cosmovisión nietzscheana (que solo promueve la elevación de los mejores). Se debe optar por un «modelo» o por otro, porque no es posible alcanzar una suerte de síntesis; no es posible imaginar que elevando sin límite a los elementos más capaces se logre elevar, al mismo tiempo, el nivel medio social. Vano sueño, una vez más. Hay que elegir entre esas dos posturas diametralmente opuestas[18]. Una colectividad humana tendrá tanto valor como se haya alcanzado en su punto más alto, lo repetimos; eso pensaba Nietzsche, en drástica oposición a la concepción ilustrado-revolucionaria (o democrático-socialista), que podría rezar de la siguiente manera: una colectividad humana tendrá tanto valor como el que haya alcanzado el promedio de todos sus miembros. La formulación ilustrado-revolucionaria podría ser incluso aún más irritante para Nietzsche, si le añadiésemos un aditamento «cristiano»: una colectividad humana tendrá tanto valor como el que haya alcanzado el más bajo de sus miembros.

En un trabajo que llevaba por título Sobre el porvenir de nuestras escuelas —en realidad, son las conferencias suizas de comienzos de 1872, a las que nos hemos referido con anterioridad— aseveró que una verdadera formación (Bildung) debe estar propiciada por una institucionalidad pedagógica que permita una adecuada «selección» (atención a este término) y promoción de los «genios»; esto es, un sistema pensado no para alfabetizar a las masas, sino para que florezcan los «individuos superiores». He ahí el modelo educativo de Nietzsche, su paideia eminentemente elitista. En un prefacio a dichas conferencias llegó a escribir que «una restricción de la cultura a pocas personas es una ley necesaria de la naturaleza»[19]. De manera radical se posicionaba contra toda forma de Volksbildung o de Volksaufklärung, o sea, contra la educación pública y la instrucción popular. En la tercera de dichas conferencias se preguntaba para qué necesita el Estado un número tan elevado de profesores y escuelas, cuando en realidad la «naturaleza» (así dice) reserva el desarrollo cultural genuino solo a un número

extraordinariamente pequeño de hombres. Otorgar formación y cultura a las capas populares, sentenciaba, implicaría un alejamiento del auténtico espíritu alemán[20]. Además, apuntó en un momento dado, la formación generalizada no es más que «un estadio previo del comunismo»[21].

Se lamentaba, por ende, de que los modelos pedagógicos imperantes estuvieran diseñados para arruinar la excepción, para adormecerla, embotarla y reducirla en un pozo de nivelación mediocre. Su prognosis era catastrofista, pues auguraba que una democratización de la educación imposibilitaría el surgimiento de los «grandes hombres». Esta frontal oposición a cualquier proyecto o reforma que persiguiese la más elemental «instrucción popular», debemos señalarlo, la bebió Nietzsche de los historiadores reaccionarios Ernest Renan y Jacob Christoph Burckhardt[22]. Es cierto, y lo hacemos notar, que en la primera de aquellas conferencias encontramos valiosísimas críticas a la especialización extrema del mundo académico, y también a la mercantilización del conocimiento. No soportaba que la adquisición de saber tuviera como único objeto el desarrollo de una buena carrera profesional o el incremento de los rendimientos pecuniarios. Semejantes diagnósticos tienen hoy, lamentablemente, muchísima vigencia[23]. Pero lo que no podemos admitir es la «solución» de Nietzsche a semejante deriva.

Es un increíble error creer que todos los individuos tienen derecho a una misma educación, cuando la palpable realidad es que solo unos pocos están capacitados para alcanzar los umbrales de una genuina formación. Esta pedagogía aristocrática, por lo tanto, presupone que el talento no está distribuido de una forma equitativa; solo unos pocos elegidos poseen una naturaleza adecuada para recibir una educación superior. La gran cultura jamás florecerá de la muchedumbre amorfa; esta debe recibir apenas una formación elemental que garantice su dócil inserción en la estructura social. Todos los ensueños ilustrados que cristalizan en programas de «educación universal» descansan en un sofisma, a saber: la absurda y temeraria creencia de que un «pueblo educado» se emancipará del dolor y de la injusticia. Para Nietzsche, tal cosa jamás sucederá; es más, ni siquiera sería deseable que así ocurriera. Muy al contrario, ciertas aristocracias culturales, y los individuos excepcionales que

brotan de ellas, deben acaparar el privilegio de la formación superior. Convertir esta en un derecho universal del pueblo… desembocaría en una tremebunda ruina espiritual. Un sistema educativo orientado a toda la población constituiría un aberrante proyecto, por completo inadecuado a la naturaleza desigual de los seres humanos. Las mieles de la verdadera cultura están reservadas a un segmento reducido y privilegiado; las masas trabajadoras, por el contrario, apenas deben saber lo justo y necesario para seguir realizando sus labores productivas y reproductivas en la base de la pirámide social[24]. A las clases inferiores (a los «no-genios») se les debe proveer, en todo caso, de una instrucción profesionalizante y sustentada en el sufrimiento, la obediencia y la disciplina[25]. Esto, por añadidura, constituye el mejor antídoto contra los brotes de resentimiento inconformista que, de manera eventual, pueden surgir en el seno de dichas clases.

El sistema educativo idóneo, asevera Nietzsche con sabor platónico (la sombra de la República, una vez más), es aquel que se organiza en torno a la «selección de genios» (die Zucht des Genius). ¿Puede traducirse Zucht como «cría» o «crianza»? Resonancias zoológicas, connotaciones eugenésicas, elitismo indisimulado. Resulta curioso observar cómo ignoran estas conferencias los hagiógrafos de Nietzsche, guardando sobre ellas un atronador silencio (Vattimo o Kaufmann, por ejemplo); o, en todo caso, comentándolas de una forma muy sesgada (reduciendo su contenido, como hace Giorgio Colli, a la contraposición entre «Estado» y «Cultura»). ¿Por qué ese empeño en ocultar el verdadero pathos político de Nietzsche? En la cuarta de estas conferencias, una vez más, nos habla de la perentoria necesidad de no hacer colapsar una distancia, a saber: la que media entre esa masa obtusa y torpe que se multiplica por instinto (observamos aquí cierta animalización denigrante de las capas populares) y los grandes individuos contemplativos —«ejemplares» robustos— capaces de crear cosas eternas[26]. La distancia entre unos y otros debe permanecer intacta; jamás debería ser atenuada o reducida. La cúspide de la pirámide (esta imagen es del propio Nietzsche) no puede ser maculada por manos plebeyas. Las élites culturales, aupadas en esas rutilantes alturas, no pueden ser estorbadas o menoscabadas por un sistema de instrucción pública orientado a la «formación del pueblo». Pero no vayamos a equivocarnos una vez más: las «aristocracias espirituales» de

Nietzsche tienen que estar sostenidas por un determinado modelo sociopolítico y socioeconómico, por una determinada institucionalidad educativa y por una determinada organización estatal.

Desde siempre, Nietzsche detestó el «placer socrático por el conocimiento». Lo detestaba, ya lo habíamos comentado, porque en la antigua Grecia la experiencia dionisíaca del mundo —que nos «conectaba», a través del arte trágico, con el trasfondo cruel de la vida— quedó acallada o sepultada por la tupida malla de lo intelectual. La dialéctica racional, el insano despotismo de lo lógico-conceptual, recubrió todos los rincones del mundo con su omnímoda red antipoética. Pero aquella pulsión intelectualista de Sócrates escondía una pasión analgésica, toda vez que el conocimiento y la ciencia eran concebidos como remedios para esquivar el dolor de la existencia, para burlar el absurdo de la muerte[27]. El asunto del dolor, como ha señalado Colli, es un hilo conductor determinante en el pensamiento nietzscheano[28]. La vida, con su doliente consistencia interna, no puede ser «corregida»; tampoco deberíamos tratar de evadirnos de ella. Aceptemos su dolor, su ínsita injusticia… Pero cuidado, nos advierte Nietzsche, porque lo peor aún estaba por llegar. En efecto, el principio socrático produjo efectos de larguísimo recorrido, que resonaron durante centurias, propiciando ya en la Modernidad europea la peligrosa consolidación de las ideas de justicia e igualdad. «Cultura socrática» significa «salvación a través del saber», esto es, una indomable fe en la capacidad de la razón humana para corregir ese naturalísimo desequilibrio de la vida que consiste en que unos hombres (débiles) son tiranizados y dominados por otros (fuertes). ¡El atroz optimismo del «hombre teórico», una forma de existencia nunca oída o vista antes de Sócrates, condujo a la nefasta y absurda ilusión de pretender «corregir el ser»!

El socratismo, un espejismo que ya dura milenios, siempre pretendió imponer un optimismo epistémico que, en última instancia, se concretaba como optimismo moral: la expansión del conocimiento, que es el programa medular de la Ilustración, ha de conducir necesariamente al igualitarismo social. He ahí una clave definitiva para entender la lucha nietzscheana contra el eje Sócrates-Rousseau. Pero debemos traducirlo a nivel plástico para

fijarlo con nitidez: una escuela en la que los hijos y las hijas de la clase trabajadora se educasen y alfabetizasen (en vez de estar trabajando como pequeñas mulas de carga en la fábrica o en la mina, junto a su papá y su mamá). En esa imagen de la «escuelita» Nietzsche contempla el horrendo semblante de Sócrates. Y si dicha escuelita, además, formase parte de un programa de instrucción pública, entonces sería el rostro de Rousseau el que se proyectaría cual espectro. Porque es de esto de lo que estamos hablando, ni más ni menos.

Todos aquellos que se resisten a admitir que en Nietzsche existe algo así como un «programa político» son de inmediato contradichos por el propio filósofo, y de una forma bastante enfática. Nos dice, sin un ápice de ambivalencia, que:

> … las cosas han llegado al punto de que encontramos hasta en las instituciones políticas y sociales la expresión cada vez más evidente de esta moral: el movimiento democrático es el heredero del movimiento cristiano. Pero este tempo es aún demasiado lento y amodorrado para los más impacientes, los enfermos y los intoxicados de ese instinto: eso es lo que prueban los aullidos cada vez más furiosos, ese rechinar de dientes cada vez menos sofocado de esos perros anarquistas que vagan a través de las calles de la civilización europea. Parecen estar en conflicto con los demócratas apacibles y laboriosos y con los ideólogos revolucionarios, más aún que los burdos filosofastros y los iluminados sectarios que llevan el nombre de socialistas y quieren la «sociedad libre»; pero, en el fondo, todos están de acuerdo en el odio instintivo y radical contra toda otra forma de sociedad que no sea la del rebaño autónomo (llegando a rechazar las ideas de «señor» y de «siervo»; ni Dieu ni maître, dice un eslogan socialista) […] pero todos de acuerdo también en la religión de la piedad […] todos de acuerdo en la impaciencia chillona de su piedad, en el odio mortal a todo sufrimiento, en la incapacidad casi femenina de ver sufrir, de hacer sufrir […].[29]

Observemos que está hablando de la «organización social», no de

cuestiones meramente espirituales. Demócratas tranquilos y anarquistas rabiosos se hallan embarcados en un mismo proyecto, asegura, pues todos ellos comparten un mismo instinto: pretenden construir un orden en el que ya no exista la diferencia entre «señores» y «siervos». Lo está diciendo de una forma meridianamente clara, y en una obra de plena madurez, como es Más allá del bien y del mal. Lo que queremos decir es que no se trata de devaneos juveniles.

En el siguiente parágrafo añade unas palabras muy significativas:

Nosotros, que apelamos a otra fe, que consideramos la tendencia democrática no solo como una forma degenerada de la organización política, sino como una forma decadente y disminuida de la humanidad, a la que reduce a la mediocridad y cuyo valor aminora, ¿dónde pondremos nuestra esperanza?[30]

Ese énfasis en un «nosotros» revela con claridad que Nietzsche se movía en unas coordenadas antagonistas y que tenía muy presente quiénes eran «ellos», a los que combatía: demócratas, republicanos rousseaunianos o jacobinos, anarquistas y socialistas, todos ellos vástagos —la realización última— de la concepción cristiana del mundo; porque todos, y las diferencias que entre ellos pudieran existir son irrelevantes en este sentido, pues promueven y recrean el «tipo humano más bajo». De manera explícita afirmaba que eran «los palurdos y los imbéciles del socialismo»[31] quienes habían pergeñado ese tumefacto ideal que no representaba sino la «degeneración» total de la humanidad, convertida de tal modo en un rebaño de animales disminuidos y pusilánimes que solo sabían reclamar, desde su pegajosa debilidad, «igualdad de derechos». Ideal que, en su consistencia íntima, coincide con el de Jesús de Nazaret, del cual llega a decir que fue un «anarquista santo» y un «criminal político» que incitó al bajo pueblo —y a los excluidos— contra el estamento dominante[32].

Los predicadores de la emancipación social, repulsivos justicieros hechos de una pasta malsana y agusanada, se situaban en la estirpe

de todos aquellos que fueron tildados por Nietzsche —con rabia y asco— de «mejoradores de la humanidad»[33]. Sin embargo, ¿no fungía él mismo como otro «mejorador» de la humanidad? ¿Acaso no pretendía contener la hemorragia nihilista que estaba dejando exangüe a la cultura europea? ¿No aspiraba, con su hercúlea intervención, a propiciar el ascenso de un nuevo tipo humano? ¿No se autoconcebía como una suerte de «médico de la cultura», capaz de auscultar sus síntomas y localizar sus patologías? En efecto, siempre quiso ser algo parecido a un contramovimiento de la milenaria decadencia occidental; un volteador de la putrefacta antivitalidad socrática y judeocristiana. En el prefacio o prólogo de El anticristo advierte que la humanidad tiene que ser superada, rebasada[34]; es una tarea impostergable, y él se comprende como el «gran educador» de esa nueva era que ya se presagia. ¿O es que no pretendía portar un nuevo amanecer que habría de «dividir en dos partes» el curso de la historia de la humanidad, como señaló en Ecce Homo[35]? Después de Así habló Zaratustra, la «transmutación de todos los valores» se fue convirtiendo en un eje primordial de su pensamiento, junto con la «voluntad de poder». Una transmutación que, desde su inflamada megalomanía, experimentaba como un verdadero cataclismo que modificaría para siempre el destino de la raza humana. Habría un antes y un después, con ese gigantesco desenmascaramiento de la moral cristiana; emergería, con el deicidio más colosal de la historia, una humanidad renovada o distinta. ¿Acaso no comprendía Nietzsche su titánica tarea como un «mejoramiento» de aquella vieja y triste humanidad europea, esa misma que había comenzado su enfermizo deambular con Sócrates y con el Crucificado para desembocar, como en un agónico epílogo o repulsivo estertor, en los demócratas y socialistas modernos? Sí, él se concebía como el «sanador» de un enfermo muy complicado, puesto que se trataba de un moribundo que ni siquiera tenía conciencia de su propia enfermedad.

El 23 de febrero de 1887, Miércoles de Ceniza, un terremoto sacudió la ciudad de Niza. Allí se encontraba Nietzsche[36]. Muchas fueron las casas que quedaron destruidas; entre ellas, por cierto, aquella en la que habían sido redactados el tercer y el cuarto libro del Zaratustra. Aunque el caos y el miedo reinaban en la ciudad, según podemos observar en su correspondencia de aquellos días, él paseaba muy tranquilo y sosegado en medio de la histeria colectiva.

Latía en su estado de ánimo, incluso, un destello de júbilo. ¿A qué se debía semejante actitud? Su escritura y su pensamiento se estaban adentrando en una nueva fase, y el terremoto operaba como una perfecta metáfora de dicha transición. La idea de una crisis espiritual como nunca antes la hubo se acompasaba muy bien con la vivencia del seísmo. La gran transvaloración de todos los valores conllevaría una sacudida tremebunda; los antiguos cimientos se derrumbarían con estrépito. Nietzsche, caminando con serenidad por esas calles de Niza sumidas en el pánico y la zozobra, comprenderá que sus escritos venideros causarán una conmoción análoga, puesto que los hombres y las mujeres de su tiempo no sabrán encajar —salvo contadas y selectas excepciones— su buena nueva. Y es que, en este 1887, y sobre todo en su febril 1888, su pensamiento alcanzará intensidades descomunales. Si en su fase «ilustrada» (atención a las comillas) o «cientificista» pudo aplicar un implacable bisturí sobre lo más venerado por los hombres, a partir de este momento prevalecerá la imagen de la «dinamita»[37]. Porque transvalorar es algo más que criticar. Superar la interpretación moral de la existencia no equivaldrá, pues, a un mero trabajo de quiebra de los espejismos, haciendo ver que detrás de las cosas más santas y sagradas solo encontraremos —si sabemos escudriñar a nivel «genealógico»— realidades «demasiado humanas»; esto ya no será suficiente. Ahora las «viejas tablas de valores» serán sustituidas y, para completar este insólito y traumático giro, deberán estallar todos los pilares morales de la civilización occidental. Mejor dicho, habrá que hacerlos estallar. Esa será su grandiosa «tarea».

El año 1888 podría ser, de hecho, el comienzo de un nuevo ciclo civilizatorio, una suerte de «año Uno», como le dirá a Georg Brandes a comienzos de diciembre del mencionado año; una carta en la que sentenciará: «Yo soy la dinamita más terrible que existe»[38]. En otra carta a Paul Deussen (del 26 de noviembre), a la que ya nos habíamos referido con anterioridad, apuntaba que se sentía capaz de «alterar la cronología», añadiendo: «Yo soy más dinamita que ser humano»[39]. Esas pregnantes imágenes quedarán obsesivamente incrustadas en su imaginación; hablará, como podemos leer en otra carta del 27 de septiembre dirigida a Heinrich Köselitz (el ya mencionado Peter Gast), de «gran artillería» y «detonaciones horribles»[40]. Todo lo que aún subsiste será derribado sin conmiseración. Una deflagración de milenios. Este camino

culminará, ya al borde de su derrumbamiento psíquico, en una suerte de fantasía aniquiladora no exenta de mesianismo. Véase, en ese sentido, la carta del 8 de diciembre a Helen Zimmer; en ella, exclamaba: «Cambiaremos la cronología, se lo juro. ¡Nunca un ser humano ha tenido en mayor medida el derecho que yo tengo a la aniquilación!»[41]. Pero, para no perder de vista nuestro objetivo, hemos de recordar que esa transvaloración explosiva y dinamitera también albergaba connotaciones sociopolíticas. Su artillería pesada se dirigía muy ardientemente contra ciertos movimientos contemporáneos, y no solo contra los inveterados cimientos morales de la civilización occidental. Porque Nietzsche luchaba, principalmente, contra su propia época.

Tenía muy claro que el socialismo y el anarquismo representaban de manera fiel ese «espíritu democrático» que, en su verdad última, no era más que un resentido «instinto de rebaño» que perseguía nivelar a cualquier precio todas las diferencias entre los individuos, haciéndolos descender a los bajos fondos de un mínimo común denominador mezquino y paupérrimo[42]. Es por ello que muchos hermeneutas de su obra entendieron que el trasfondo político de la filosofía nietzscheana se deslizaba hacia posiciones eminentemente antisocialistas, antidemócratas, social-darwinistas, reaccionarias, clasistas o autoritarias[43]. Se ha podido sostener que Nietzsche fue algo parecido a un precursor espiritual del fascismo[44]. Esto ha generado sarpullidos de todos los colores, como podremos imaginar. Albert Camus, por ejemplo, se rasgaba las vestiduras ante semejante acusación, quejándose de que nunca antes un filósofo (con excepción de Marx, añade) había sido tan vilmente tergiversado, o traicionado de manera tan injusta. Debemos ser los «abogados» de Nietzsche, concluía el escritor francés[45]. Bien es verdad que la lectura de Camus no nos merece demasiada credibilidad, desde el momento mismo en que señala que el aristocratismo nietzscheano «consiste en practicar la virtud sin preguntarse por qué»[46]. Semejante cosa se halla tan desprovista de rigor, resulta tan huera e inverosímil, que no nos vamos a detener más tiempo en ello. Solo queremos añadir que desconocemos qué páginas de Nietzsche pudo haber leído Camus (o qué páginas dejó de leer), para entender que su aristocratismo consistía en eso.

Pero, en vez de lanzarnos a irreflexivos e indignados aspavientos,

deberíamos admitir lo que señalaba MacIntyre:

Nietzsche fue flagrantemente mal interpretado por su hermana, que fue nacionalista, antisemita y finalmente nazi. Pero se debe insistir en el hecho de que tanto la violencia del lenguaje de Nietzsche como la vacuidad de su ideal proporcionaron un andamiaje para las construcciones de Frau Förster-Nietzsche. Hay una profunda irresponsabilidad histórica en Nietzsche.[47]

Determinados andamiajes, en efecto, solo sirven para realizar una variedad limitada de construcciones (aunque muchos se han empeñado en levantar arquitecturas nietzscheanas imposibles). El andamiaje prefigura, en cierto modo y hasta cierto punto, los delineamientos básicos de la construcción ulterior. Porque, más allá de las consabidas tergiversaciones de las lecturas nazis, lo cierto es que su filosofía sí alimentó el «caudal espiritual» —permítasenos esta fórmula— que desembocó en el fascismo. Es verdad que se burló del nacionalismo alemán (en su juventud, sin embargo, evidenció posturas muy germanófilas), y también lo es que criticó a los antisemitas (aunque muchos de sus textos rezuman antisemitismo), pero en su «discurso» anidaban múltiples elementos por entero afines a ese fascismo que pronto irrumpiría en la escena europea. Y tal «afinidad» es real, como bien señalaba Dannhauser: «Nietzsche fue un extremista, y nadie tuvo más talento que él para hacer que una opinión extrema pareciese atractiva, presentándola con gran audacia y elocuencia»[48]. En cualquier caso, lo que no puede sostenerse con dosis mínimas de verosimilitud es que no hay nada parecido al nietzscheanismo, como hizo Henri Lefebvre[49]. Y es que numerosos y ruidosos fueron los epígonos que pulularon a lo largo y ancho del siglo XX, ansiosos por «vivir peligrosamente». Muchos de ellos, delirantes y peligrosos.

El ya mencionado Karl Löwith, uno de los primeros discípulos de Heidegger (y, con posterioridad, uno de sus más contundentes críticos), conocía muy de cerca el ambiente intelectual —artístico, filosófico y universitario— predominante en la Alemania de la década de los veinte y de comienzos de los treinta del pasado siglo.

En Mi vida en Alemania antes y después de 1933, relato autobiográfico escrito en 1940 (que, por lo demás, constituye una radiografía del clima cultural de aquellos fatídicos años), señalaba que Nietzsche «es y será siempre el compendio de la sinrazón alemana o del espíritu alemán»[50]. En un trabajo ulterior, compuesto veinte años más tarde, Löwith insistía en la idea de que los textos nietzscheanos coadyuvaron a generar una «atmósfera intelectual» en la que ciertas cosas resultaban posibles. Nadie puede sostener que Nietzsche imaginó los campos de exterminio; eso es una completa estupidez. Pero la realidad de las tiradas masivas de sus obras durante el Tercer Reich tampoco puede deberse a una simple y absoluta casualidad. Habrá de imputársele, al menos, cierta corresponsabilidad por los efectos prácticos de su discurso[51]. De hecho, él mismo era consciente de estar provocando un seísmo, como apuntábamos con anterioridad. El nacionalsocialismo habría existido tal y como lo conocemos, aunque Nietzsche no hubiese escrito una sola línea. Las dinámicas culturales, políticas, ideológicas o económicas que lo propiciaron son múltiples, intrincadas y profundas. Pero también es cierto, por mucho que se diga lo contrario, que en su pensamiento podemos hallar —latentes o expresados— algunos elementos «cosmovisionales» y espirituales que formaban parte de ciertas corrientes de su época que, de manera ulterior, alimentaron ese gran caudal que se desbordó hasta producir la catástrofe consabida.

Puntualizará Löwith, con indiscutible acierto, que media un abismo entre su figura y la de algunos de sus posteriores promulgadores o pretendidos herederos. Pero deberíamos, en cualquier caso, ir con cautela a la hora de enjuiciar la dimensión de ese «abismo». En aquel mismo texto de 1940, Löwith advertía que «Nietzsche había sido un promotor de lo que sucedía en Alemania, a la vez que su mayor detractor»[52]. Y semejante ambivalencia es comprensible, porque un pensamiento tan asistemático y poético-aforístico siempre conlleva una proliferación hiperbólica de textos que parecen defender una cosa y al mismo tiempo la contraria. En efecto, en la obra nietzscheana podemos hallar pasajes muy germanófilos y, a su vez, en otros lugares encontramos corrosivas e irónicas burlas del espíritu alemán; observará, por ejemplo, que dicho «espíritu» se hallaba idiotizado, por estar embebido de excesiva cerveza[53]. En algún momento, incluso, sostendrá que el

nacionalismo es una enfermedad neurótica y una sinrazón[54]. O, de igual modo, observamos acendradas críticas al Estado, definido en Also sprach Zarathustra como «el más frío de todos los monstruos fríos»[55]. Concebido como una rugiente y pavorosa deidad, como un nuevo ídolo al que todos adoran y ante el que todos se postran, los ácratas han podido aferrarse a este pasaje para construir un Nietzsche anarquizante[56]. Al margen de las abundantes críticas a los anarquistas (los odiaba con amarga bilis y los llamaba «perros»), sin embargo, también podemos hallar numerosos párrafos que enfatizan la necesidad de construir una sociedad rígidamente jerárquica (piramidal) y dirigida por una casta selecta de «hombres superiores». En realidad, no parecía muy partidario de organizaciones políticas asamblearias y horizontales.

Bien es cierto, ofreciendo otra vuelta de tuerca, que la sola idea de un «Estado socialista» representa para Nietzsche una superlativa aberración. El parágrafo 473 de Humano, demasiado humano, un pasaje que haría las delicias de cualquier teórico neoliberal o anarcocapitalista, constituye toda una diatriba contra el «despotismo socialista» que pretende erigir un Estado aniquilador de toda forma de individualidad. El socialismo, superando con creces a todos los despotismos cesaristas del pasado, necesita del completo sometimiento de todos los individuos a un mecanismo estatal de carácter absoluto; una tiranía como no ha existido otra en la historia.

> Por esto se prepara silenciosamente para la dominación por el terror y hunde en las masas a medio cultivar, como un clavo en la cabeza, la palabra «Justicia», para arrebatarles toda inteligencia […] y proporcionarles, para el villano papel que van a representar, una buena conciencia. El socialismo puede servir para enseñar de manera brutal y asombrosa el peligro de todas las acumulaciones de poder en el Estado, y en este sentido insinuar una desconfianza contra el Estado mismo.[57]

No puede negarse que, en este pasaje, Nietzsche presagia los horrores del estalinismo. Su «prognosis del gulag», si así pudiéramos

denominarla, es digna de mencionarse. Y resulta sugestiva su denuncia de ese Estado concebido como un ídolo monstruoso y sacrificial. Pero, al mismo tiempo, anticipa los argumentos de Ludwig von Mises sobre el «gobierno omnipotente»[58], asumiendo que el socialismo es un proyecto político que solo puede adoptar formas totalitarias. Lo grave del asunto es ese «solo», porque entonces nuestro filósofo estaría presuponiendo —al igual que el neoliberalismo ulterior— que todo intento de construir un orden social más justo (interviniendo a nivel político en los así llamados «asuntos económicos») sería un proyecto, en último término, totalitario. Nietzsche estaría comprendiendo que cualquier modelo socialista es, de suyo e irremediablemente, un régimen liberticida. El destino ineluctable de cualquier proyecto político «socializante» sería el aplastamiento de lo individual. Pero, en realidad, su batalla «espiritual y poética» —nótese la ironía de las comillas— también se dirige contra el socialismo democrático, contra el sindicalismo y contra el republicanismo. Además, y esto es digno de apreciarse, pareciera que a Nietzsche el «poder» solo le infunde temor cuando es de carácter socialista.

Podría llegar a sostenerse, como hemos ido comprobando a lo largo de todas estas páginas, que en Nietzsche hay un «antisocialismo soez y ordinario»[59], por emplear las duras palabras de Lukács, que aparece y resuena —como un persistente hilo conductor— dentro de su potente y refinadísima crítica de la cultura. Esta última, eso sí, ha de ser entendida como una Kulturkritik reaccionaria. Y, como se ha dicho en algunas ocasiones, en algunas partes de su obra podría latir un cierto componente apologético del imperialismo militarista prusiano que, al menos en su juventud, envolvió de manera mítica en un entusiasmo profundo por esa «grandeza guerrera» que solo se descubre en el campo de batalla[60]. Lukács lo condensa en una frase demasiado hiperbólica: «Lo que aquí ofrece Nietzsche es una ética para la belicosa burguesía y la intelectualidad burguesa del imperialismo»[61]. Aunque nos parece un tanto desajustada semejante afirmación, algo hay de todo ello. Podemos descubrir en muchos de sus textos, como ya hemos venido apuntando, directas apelaciones a la necesidad de organizar un sistema de poder aristocrático que sea capaz de cumplir con un objetivo perentorio, a saber: aplacar con efectividad draconiana el ímpetu levantisco de esas hordas soliviantadas, espoleadas por el impulso venenoso de las ilusiones

democratizadoras y socializadoras[62]. Pasajes a los que se aferrarían vivamente algunos pensadores fascistas. Y aunque esto último se debiese (solo en parte) a interpretaciones capciosas y tendenciosas, algo tenía que haber en la filosofía de Nietzsche para que los teóricos del fascismo se fijasen precisamente en ella; algún núcleo de sentido tenía que latir en el pensamiento nietzscheano que en verdad resultase sugestivo para los intelectuales fascistas. No todo podía deberse a una manipulación absolutamente arbitraria.

Thomas Mann, reconocido admirador de Nietzsche, señaló que, de algún modo, este había anticipado, con su filosofema del poder, la era de los fascismos. Nietzsche no fue un precursor de los mismos, al menos no en un sentido estricto; pero su pensamiento sí operó como una suerte de sismógrafo performativo capaz de detectar —y al mismo tiempo propiciar— el temblor venidero. El propio Mann debe reconocer que existían en él ciertos elementos inquietantes que lo conectaban subterráneamente con el universo fascista: la preconización de esa «dureza» que no sentía piedad por los desheredados de la tierra, la moral guerrera que detestaba el pírrico pacifismo pequeñoburgués o, por qué no decirlo, algunos extravíos eugenésicos que acariciaban la noción de una «cría» del tipo humano superior[63]. Véase, si no, el parágrafo que lleva por título «Moral para médicos», en Crepúsculo de los ídolos; algún escalofrío se siente al leer ese pasaje: «El enfermo es un parásito de la sociedad. En ciertos estados es indecente seguir viviendo»[64]. Proteger la «vida ascendente» implica tener que zafarse «sin escrúpulos» de la «vida degenerante»; y ello se consigue, por ejemplo, restringiendo el derecho a la procreación. Nietzsche, debemos remarcarlo aquí, recibió y valoró como positiva la obra de Francis Galton (leyó su Hereditary Genius en el invierno de 1883-1884). Galton, como es bien conocido, fue el legitimador teórico de la eugenesia —e incluso acuñó dicho término— en la segunda mitad del siglo XIX y, a la postre, resultó ser un verdadero maestro del racismo «científico»[65]. El Übermensch del porvenir, los poderosos «legisladores del futuro» o la casta de los nuevos señores —Nietzsche emplea estos y otros nombres parecidos— habrán de llegar mediante un proceso de «crianza» y «selección». Poniendo fin al espantoso dominio del azar, dice en un momento dado, será preciso organizar grandes empresas y «grandes experiencias colectivas de disciplina y de selección»[66]. Hay pasajes, admitámoslo,

en los que esta cría selectiva aparece dibujada con caracteres culturales (elitistas, en cualquier caso); aunque, sin lugar a dudas, en muchos otros lugares remite a procesos literalmente biológicos y eugenésicos. De hecho, como puede comprobarse, Nietzsche dejó de usar de manera paulatina la palabra erziehen, que albergaba resonancias más próximas al adiestramiento educativo, en favor del término züchten, con evidentes connotaciones zoológicas[67].

La ordenación jerárquica, afirma Nietzsche, taxativo, es la única que puede combatir esa decadencia democratizadora. Merece la pena leer con detenimiento y atención el aforismo 257 de Más allá del bien y del mal:

Toda elevación del tipo humano ha sido hasta ahora y seguirá siendo siempre obra de una sociedad aristocrática, de una sociedad que cree en múltiples escalas de jerarquía y de valores entre los hombres y que, bajo una u otra forma, tiene necesidad de la esclavitud. El sentimiento apasionado de las distancias nace de la diferencia irreductible de las clases sociales, y en virtud del hecho de que la casta dominante deja caer, altanera, su mirada sobre sus súbditos y sus instrumentos, y por el hábito que tiene de la obediencia y del mando, por el arte con que mantiene a los inferiores bajo ella y a distancia […] Sin duda, no hay que hacerse ilusiones humanitarias respecto de la manera en que nace una sociedad aristocrática […] la verdad es dura, tengamos el valor de confesar sin rodeos cuáles han sido en todo tiempo los comienzos de una civilización superior. Hombres de una índole muy próxima aún a la naturaleza, bárbaros, en todo lo que esta palabra tiene de terrible, hombres de presa en posesión de energías y apetitos de una potencia aún intactos se lanzaron sobre razas más blandas, más civilizadas, más pacíficas […] La casta aristocrática fue siempre en su origen la casta de los bárbaros; su predominio se basaba, ante todo, en su fuerza física y no en su fuerza psíquica. Eran «hombres» más completos que los demás, lo que significa, además, «bestias casi completas» en todos los aspectos.[68]

¿Lenguaje figurado? Demasiadas dosis de un forzado voluntarismo

hermenéutico habría que derrochar para poder entenderlo así. Hay poca metáfora en textos como el que acabamos de leer.

Resultaría tremendamente complicado —y del todo ilegítimo— querer minimizar o suavizar la potentísima carga sociopolítica de este pasaje, pues su léxico resulta muy explícito: «esclavitud», «casta dominante», «diferencia irreductible de las clases sociales», «súbditos» o «sociedad aristocrática»; términos que es difícil que sean encuadrables en una interpretación de tipo alegórico. Bruce Detwiler, por ejemplo, sostiene que ese nuevo orden preconizado por Nietzsche es «preeminentemente espiritual»[69] (aunque añade, apenas unas líneas después, que este objetivo espiritual rebosa de implicaciones sociopolíticas antidemocráticas) y afirma, de igual modo, que ese elitismo «inherente a su visión del futuro» siempre aparece formulado en términos, en esencia, «estéticos»[70]. Detwiler maneja todo el rato una interpretación ambivalente; apunta, por ejemplo, que en muchas ocasiones Nietzsche habla de «esclavitud» en un sentido «puramente figurado», para añadir sin solución de continuidad que hay «buenas razones» para creer que el filósofo alemán esgrimía una idea al respecto que no era simplemente «espiritual»[71]. Asimismo, advierte que no debemos tomar muy en serio a Nietzsche cuando este proclamaba que millones de seres «fracasados» no tenían derecho a la existencia y que se requería, por ende, de un proceso de «selección». Sin embargo, en la misma página debe reconocer que Nietzsche jugó con la idea de programas eugenésicos obligatorios[72].

Quizás esa tensión entre lo cultural-espiritual y lo propiamente político anide en la propia obra de nuestro furioso e irascible pensador. Nosotros, en este trabajo, no negaremos las connotaciones «espirituales» de todas estas ideas nietzscheanas; son otros muchos, empero, los que han pretendido ignorar o silenciar las implicaciones e intencionalidades estrictamente sociopolíticas de dichas concepciones. Creemos bastante desajustada, en ese sentido, la advertencia de Gilles Deleuze, cuando señala que no debemos interpretar la «voluntad de poder» nietzscheana en términos de «deseo de dominar», ya que hacer tal cosa sería incurrir en un contrasentido; o, de igual modo, cuando el pensador francés nos prohíbe comprender la dialéctica nietzscheana entre «fuertes» y «débiles» en cualquier sentido que tenga algo que ver, siquiera de

manera remota, con las contradicciones de un «régimen social»[73]. Pero, como abundaremos en un capítulo posterior y como venimos denunciando en estas páginas, querer «exculpar» a Nietzsche de las consecuencias políticas que se derivan de sus propios textos nos parece un gesto filosófico del todo inapropiado.

Un excurso sádico

¿Qué tipo de libertad emerge, cuando Dios y su cohorte celestial han sido por completo aniquilados? ¿Qué libertad puede quedar en esta tierra, si la ley moral objetiva ha sucumbido asimismo en ese majestuoso y estrepitoso derrumbe? El marqués de Sade, que también ha ocupado su lugar en el panteón de los «ídolos culturales» de cierta izquierda, tendría muchas cosas que decir al respecto. De hecho, bien podrían localizarse en él algunas «anticipaciones» de lo que, de manera ulterior, observaríamos en Nietzsche. Subyacía en su obra, además de un inmoralismo salvaje, algo que podría definirse como «estética de la perversión». No obstante, todo ello cristalizaría en una suerte de supremo principio antimoral, sintetizado en la siguiente máxima: «Sacrifícalo todo a las divinas leyes del placer». Quizá, las ácidas y despiadadas burlas proferidas contra los dogmas cristianos, que leemos en muchas de las obras de Sade, pudieran albergar cierto atractivo «transgresor», tras una lectura superficial que no fuera más allá de esa intención de poner en solfa la hipocresía de cierta moralina secularmente hegemónica. Algo muy parecido ha ocurrido con ciertas lecturas «adolescentes» de Nietzsche, por cierto. Y es que, bajo semejante óptica, triturar el código moral «represor», para vivir conforme a los más lúbricos y primarios impulsos naturales, podría aparecer como una irrupción radical y emancipada.

Lo que ocurre, empero, cuando uno va leyendo ciertos pasajes de La filosofía en el tocador, por señalar un ejemplo significativo de la obra literaria sadiana, es que emergen otras constelaciones de ideas, mucho más inquietantes. En el tercer diálogo de la misma, cuando la «filosofía sádica y libertina» queda expresada con elocuencia en

uno de los personajes que van instruyendo-pervirtiendo a la jovencita Eugénie, se dicen otras muchas cosas. En esos textos observamos, por ejemplo, un ataque visceral a todos los comportamientos que tengan algo que ver con la «caridad» o la «beneficencia»; estas no serían sino falsas virtudes. Dolmancé, pues así se llama el personaje, construye su «argumento pedagógico» de la siguiente manera:

La beneficencia es más un vicio del orgullo que una verdadera virtud del alma; por ostentación alivia uno a sus semejantes, jamás por el mero deseo de hacer una buena acción […] no imagines tampoco, Eugénie, que esta acción tenga tan buenos efectos como se imagina; yo solo la contemplo como el mayor de todos los engaños; acostumbra al pobre a unas ayudas que deterioran su energía, ya no trabaja cuando aguarda vuestras caridades y se convierte, en cuanto le faltan, en un ladrón o un asesino. Escucho que por todas partes se solicitan los medios de suprimir la mendicidad, y mientras tanto se hace todo lo posible para multiplicarla. Si deseáis no tener moscas en una habitación, no derraméis en ella azúcar para atraerlas. Si deseáis no tener pobres en Francia, no distribuyáis limosna alguna y suprimid, sobre todo, vuestras casas de caridad: el individuo nacido en el infortunio, viéndose privado entonces de esos peligrosos recursos, empleará todo el valor, todos los medios que haya recibido de la naturaleza, para salir del estado en el que ha nacido.[74]

El lenguaje profundamente despectivo con el que describe a las masas depauperadas —compara a los pobres que se acercan a las casas de beneficencia con moscas que acuden al azúcar— resultará aún más bestial cuando, unas líneas después, el propio Dolmancé se refiera a esas instituciones de caridad como «espantosas cloacas que vomitan cada día en la sociedad un asqueroso enjambre de esas nuevas criaturas que solo en vuestra bolsa tienen esperanza»[75]. En las palabras proferidas por el personaje de Sade encontramos un aristocratismo altanero e indisimulado, que canaliza toneladas de odio hacia todo lo plebeyo.

Pero, más importante aún, es el hecho de que hallamos aquí una clara anticipación del Ensayo sobre el principio de población que Thomas Malthus publicaría en 1798; la obra de Sade que estamos comentando es de 1795. El prototípico personaje sadiano, o sádico, sigue arguyendo lo siguiente: «¿Se teme que Francia quede despoblada? ¡Ah, no tengamos jamás ese temor! […] Estos seres supernumerarios son como las ramas parásitas que, viviendo solo a expensas del tronco, acaban siempre por extenuarlo. Recordad que todas las veces que, en un gobierno cualquiera, la población sea superior a los medios de existencia, ese gobierno languidecerá»[76]. Nada más pernicioso que las instituciones sociales filantrópicas, añadía a continuación. En efecto, muchos pobres deben perecer, pues esos parásitos se reproducen sin freno y hacen languidecer el Estado. No deben ser socorridos, nunca deben ser auxiliados; su terrible miseria no debe ser paliada… Es un claro antecedente del darwinismo social, que defenderían ulteriormente los partidarios más radicales del laissez faire liberal. Y descubrimos en este discurso un feroz individualismo, que lanza el siguiente imperativo: «preocúpate de "tu propio placer", no atiendas a ningún otro criterio; lo importante es satisfacer tus propios impulsos y, para este fin, todo está permitido». Los demás serán meros instrumentos a través de los cuales obtener la propia satisfacción. Así queda apuntalada la filosofía de Dolmancé, cuando este señala que nada nos han de importan los males de los demás, pues nuestra sensibilidad solo debe ceñirse al fuego de los propios placeres, mostrando así una deliciosa indiferencia, no exenta de cierta crueldad, hacia todo aquello que se halle más allá de nuestro individual campo sensitivo[77]. El destino de los demás debe resultarnos del todo indiferente; he aquí la enseñanza básica. La única realidad incuestionable y absoluta es el placer privado de cada cual. Se trata de un «individualismo hedonista y posesivo» elevado a la enésima potencia, desde luego.

Pero todos esos elementos, como hemos ido comprobando, también refulgirán en Nietzsche. Este odiaba el socialismo, al que consideraba un sucedáneo moderno del socratismo y del cristianismo. De haber vivido un poco más, Sade también habría odiado a los socialistas. La moralidad compasiva o la solidaridad fraterna son inventos de los hombres débiles. Es por ello que un pasaje como el siguiente, esgrimido de nuevo por el personaje de

Sade, podría ser, sin lugar a duda, un aforismo nietzscheano extraído de La genealogía de la moral:

¿Y acaso cada cual no está en el mundo para sí? Nos habláis de una voz quimérica de esta naturaleza que nos dice que no hagamos a los demás lo que no quisiéramos que nos hicieran a nosotros mismos; pero este absurdo consejo nos ha llegado, siempre, de los hombres débiles; el hombre poderoso nunca aceptó hablar en semejante lenguaje […] Imbéciles, ¿cómo la naturaleza que nos aconseja siempre deleitarnos, que nunca imprime en nosotros otros impulsos, otras inspiraciones, podría un momento más tarde, en una inconsecuencia sin igual, asegurarnos que, sin embargo, no debemos deleitarnos si eso puede apenar a otros? ¡Ah!, creámoslo, creámoslo, Eugénie, la naturaleza, la madre de todos nosotros, solo nos habla siempre de nosotros, nada es tan egoísta como su voz, y lo que en ella reconocemos más claramente es el inmutable y sano consejo que nos da de deleitarnos, no importa a expensas de quién. Pero los demás, os dicen ante eso, pueden vengarse… En buena hora, solo el más fuerte prevalecerá.[78]

Es como si, en verdad, Nietzsche hubiese leído y memorizado este pasaje de La filosofía en el tocador. La existencia aparece como un hobbesiano estado de guerra generalizada, y resulta absurdo postular valores cercanos a la compasión. El insuprimible imperativo natural, que nos impele a la consecución del máximo placer (Nietzsche pondría «poder» en vez de «placer»), no puede ser compatible con un compadecimiento por la suerte adversa de los otros; es contranatural, o quizá prefiramos decir «antivital», pretender socorrer al débil y al derrotado.

¿Por qué extraña y antinatural razón íbamos a establecer lazos fraternos con otros hombres, hasta el punto de preferir su bien —o su placer— al nuestro propio? La naturaleza jamás nos empujaría a tan extravagante situación, toda vez que ella nos ha encapsulado en una racionalidad egoísta que solo debe procurarse el placer propio, el beneficio íntimo. Con los demás, en todo caso, deberemos estrechar lazos de conveniencia; lazos que romperemos en cuanto

nos dejen de resultar útiles. El propio provecho es un imperativo absoluto[79], pues, como asevera el sádico Dolmancé:

la más grande dosis de dolor en los otros debe sin duda ser nula para nosotros, y el más leve cosquilleo de placer que nosotros sentimos, nos conmueve; debemos, pues, a toda costa, preferir ese leve cosquilleo que nos deleita a esa inmensa suma de desgracias para otros, que no podría afectarnos […] La fuente de todos los errores en moral procede de la ridícula admisión de ese hilo de fraternidad que inventaron los cristianos, en sus tiempos de infortunio y de angustia; obligados a mendigar la compasión de los demás, no era torpe establecer que todos eran hermanos; ¿cómo negar el socorro según semejante hipótesis?; pero esa doctrina es imposible de admitir; ¿acaso no nacemos aislados, más aún, enemigos unos de otros, todos en un estado de guerra perpetua y recíproca?[80]

Confraternizar con los demás, en este sentido, no es más que una gigantesca y pérfida impostura pergeñada por el cristianismo. Es más, toda la gravedad del cosmos gira en torno a ese «leve cosquilleo de placer» alojado en el centro de la mismidad: mi propio placer es un epicentro cósmico, y a él están supeditados todos los demás seres. Ellos, los otros, no son más que un trampolín de mi propio placer, un instrumento de mi goce. Nietzsche siempre pensó que la crueldad constituye un elemento inextirpable de nuestro fondo animal. Y, en un impremeditado aunque indubitable gesto sadiano, afirmaría algunos años después: «Ver sufrir sienta bien; hacer sufrir, todavía mejor»[81]. Se trataba de un solipsismo, egoísta y despiadado, tensado hasta el paroxismo. Ya Adorno y Horkheimer habían explorado con mucho acierto el parentesco, o la sintonía profunda, que hay entre Sade y Nietzsche[82].

---

[1] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos sobre política, op. cit., p. 181.

[2] Idem.

[3] Nietzsche, F., El anticristo, op. cit., p. 33.

[4] Nietzsche, F., Aurora, op. cit., pp. 60-61.

[5] Löwith, K., De Hegel a Nietzsche, op. cit., p. 363.

[6] Idem.

[7] Ansell-Pearson, K., Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

[8] Nietzsche, F., Schopenhauer como educador, op. cit., p. 59.

[9] Nietzsche, F., Aurora, op. cit., p. 161.

[10] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos sobre política, op. cit., p. 171.

[11] Nietzsche, F., Humano, demasiado humano, op. cit., p. 258.

[12] Ibid., p. 259.

[13] Ibid., p. 258.

[14] Ibid., p. 248.

[15] Nietzsche, F., Correspondencia. Volumen VI, octubre 1887-enero 1889, op. cit., p. 172.

[16] Nietzsche, F., El anticristo, op. cit., pp. 108-112.

[17] Nietzsche, F., Schopenhauer como educador, op. cit., pp. 75-76.

[18] Simmel, G., Schopenhauer y Nietzsche, Espuela de Plata, Valencina de la Concepción, 2004, pp. 222-235.

[19] Nietzsche, F., Sobre el porvenir de nuestras escuelas, op. cit., p. 25.

[20] Ibid., pp. 92, 94 y 110.

[21] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I, op.

cit., p. 212.

[22] González, N., Nietzsche contra la democracia, op. cit., pp. 183-185.

[23] Nietzsche, F., Sobre el porvenir de nuestras escuelas, op. cit., pp. 31-58.

[24] Esteban, J. E., El joven Nietzsche. Política y tragedia, op. cit., pp. 203205.

[25] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I, op. cit., p. 298.

[26] Nietzsche, F., Sobre el porvenir de nuestras escuelas, op. cit., p. 127.

[27] Nietzsche, F., El nacimiento de la tragedia, op. cit., pp. 126-129.

[28] Colli, G., Introducción a Nietzsche, op. cit., pp. 139-142.

[29] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 181-182.

[30] Ibid., p. 183.

[31] Ibid., p. 185.

[32] Nietzsche, F., Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889), op. cit., pp. 320-321.

[33] Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, op. cit., p. 77.

[34] Nietzsche, F., El anticristo, op. cit., p. 30.

[35] Nietzsche, F., Ecce homo, op. cit., p. 143.

[36] Campioni, G. y Fornari, M. C., «El terremoto de Niza. Una fuente inédita de Nietzsche: Guy de Maupassant», Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche, n.º 13, Trotta, Madrid, 2013, pp. 157-175.

[37] Berríos, V., «1888: Año Uno. El proyecto de la Transvaloración de

todos los valores», en Rodríguez, M. (ed.), Nietzsche y la transvaloración de la cultura, Arena Libros, Madrid, 2015, pp. 17-56.

[38] Nietzsche, F., Correspondencia. Volumen VI, octubre 1887-enero 1889, op. cit., p. 312.

[39] Ibid., p. 305.

[40] Ibid., p. 266.

[41] Ibid., p. 322.

[42] Newman, S., «Anarchism and the Politics of Resentment», en Moore, J. (ed.), I am not a Man, I am Dynamite. Nietzsche and the Anarchist Tradition, Automedia, Nueva York, 2004, pp. 107-126.

[43] Warren, M., Nietzsche and Political Thought, MIT Press, Cambridge, 1988; Detwiler, B., Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, The University of Chicago Press, Chicago, 1990; Appel, F., Nietzsche contra Democracy, Cornell University Press, Londres, 1999; Dombowsky, D., Nietzsche's Machiavellian Politics, Palgrave Macmillan, Londres, 2004.

[44] Taureck, B. H. F., Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum, Reclam Verlag, Leipzig, 2000.

[45] Camus, A., El hombre rebelde, Losada, Buenos Aires, 1953, pp. 74-75.

[46] Ibid., p. 74.

[47] MacIntyre, A., Historia de la ética, Paidós, Barcelona, 1991, p. 218.

[48] Dannhauser, W. J., «Friedrich Nietzsche (1844-1900)», op. cit., p. 797.

[49] Lefebvre, H., Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras), Siglo XXI, Madrid, 2016, p. 180.

[50] Löwith, K., Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un

testimonio, Visor, Madrid, 1993, p. 27.

[51] Löwith, K., «Nietzsche, sesenta años después», en id., El hombre en el centro de la Historia. Balance filosófico del siglo XX, Herder, Barcelona, 1998, pp. 298-300.

[52] Löwith, K., Mi vida en Alemania antes y después de 1933, op. cit., p. 100.

[53] Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, op. cit., p. 84.

[54] Nietzsche, F., Ecce homo, op. cit., p. 130.

[55] Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, op. cit., p. 85.

[56] Ibid., p. 86.

[57] Nietzsche, F., Humano, demasiado humano, op. cit., p. 265.

[58] Mises, L. v., Gobierno omnipotente, Unión Editorial, Madrid, 2002.

[59] Lukács, G., El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, op. cit., p. 256.

[60] Ibid., p. 262.

[61] Ibid., p. 287.

[62] Ibid., p. 271.

[63] Mann, Th., Schopenhauer, Nietzsche, Freud, op. cit., pp. 122-125.

[64] Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, op. cit., p. 115.

[65] Janz, C. P., Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 218-219.

[66] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 183.

[67] Strong, T. B., Friedrich Nietzsche and the Politics of

Transfiguration, University of California Press, Berkeley, 1975, p. 274.

[68] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 277-278.

[69] Detwiler, B., «El individualismo nietzscheano: los futuros señores de la tierra», en Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche, Universidad de Burgos, Burgos, 2000, p. 110.

[70] Ibid., p. 113.

[71] Ibid., p. 114.

[72] Ibid., p. 117.

[73] Deleuze, G., Nietzsche, op. cit., p. 52.

[74] Sade, La filosofía en el tocador, Península, Barcelona, 2013, pp. 57-58.

[75] Ibid., p. 58.

[76] Idem.

[77] Ibid., p. 58.

[78] Ibid., pp. 101-102.

[79] Ibid., pp. 140-141.

[80] Ibid., pp. 136-137.

[81] Nietzsche, F., La genealogía de la moral. Un escrito polémico, Edaf, Madrid, 2000, p. 109.

[82] Adorno, Th. y Horkheimer, M., Dialéctica de la Ilustración, Trotta, Madrid, 1998, pp. 143-148.

7. Una ontología socialdarwinista

A muchos les repelerá el título de este capítulo, pues muy acostumbrada tenemos la mirada a otras hermenéuticas nietzscheanas. Sin embargo, lo que aquí se va a sostener es que en su fulgurante pensamiento podemos encontrar una ontología radicalmente incompatible con cualquier proyecto político de signo emancipador, ya sea este de tipo revolucionario (socialismo y anarquismo) o reformista (republicanismo progresista o radicalismo democrático). Debemos elucidar, pues, en qué lugar del «corpus nietzscheano» reside dicha incompatibilidad. Y, para ello, tendremos que hundirnos en los oscuros abismos de la voluntad de poder. Sabemos cuán problemático es ese conjunto de textos que, de manera póstuma, se agruparon bajo el título La voluntad de poder, toda vez que la crítica ya ha demostrado de sobra que su composición fue una mezcla aleatoria y arbitraria de fragmentos procedentes de diferentes cuadernos y legajos, y que tal «obra» está repleta —para coronar su descrédito— de interpolaciones y tergiversaciones perpetradas por Peter Gast y Elisabeth Förster-Nietzsche. No obstante, es cierto que Nietzsche concibió la elaboración de un trabajo filosófico que, bajo dicho título, habría de considerarse su obra más sistemáticamente definitiva. La primera vez que aparece «La voluntad de poder» es en unos manuscritos de 1885. Nunca ejecutó semejante plan (que, por lo demás, se fue transformando y desdibujando en sucesivos proyectos de obra, de igual modo irrealizados) y abandonó la idea original por ignotos motivos o, quizá, por su precario estado de salud[1].

En un momento posterior (septiembre de 1888), la nunca realizada «obra capital» pasó a designarse con el título «Transvaloración de todos los valores». El anticristo, que en este caso sí fue llevada a término, tendría que haber sido el primer libro de esa gran obra nunca culminada. En una carta a Franz Overbeck (del 14 de septiembre de ese mismo año) señalaría que todas las críticas al cristianismo hasta ese momento esbozadas eran «cosa de niños», en comparación con su invectiva demoledora[2]. Tan es así, que en otra carta a Peter Gast (del 30 de octubre) mostrará temor a que dicha

obra le sea confiscada nada más ver la luz[3]. En otra misiva a Georg Brandes (del 20 de noviembre), hablando en este caso de Ecce homo, advertirá que es «un atentado sin la más mínima consideración al Crucificado»[4]. El tema de la transvaloración, por lo tanto, se convertirá en uno de los ejes medulares de esta fase postrera de su pensamiento. Sin embargo, tras observar en detalle los distintos bosquejos que fue trazando en esos últimos años de su vida consciente, podremos concluir sin temor a equivocarnos que la «voluntad de poder» ocupaba una posición igual de nuclear dentro de ese «sistema» proyectado. Que al final dicho proyecto no viese la luz como tal no significa que la «voluntad de poder» quedase excluida del corazón de su pensamiento. Y defenderemos esto último contra quienes, por ejemplo, han seguido sosteniendo que Nietzsche no le concedió preponderancia alguna, arguyendo que su verdadero interés —rastreable en los fragmentos de esta última época— se dirigía hacia el asunto del «nihilismo europeo», siendo así que lo de la «voluntad de poder» era una cuestión más o menos secundaria que solo adquirió una desmedida visibilidad de resultas de las manipulaciones —que son reales y constatables, es cierto— de Peter Gast y su hermana Elisabeth[5].

También mostraremos un completo desacuerdo con Diego Sánchez Meca, cuando este apunta que «hoy es posible defender la tesis de que la propuesta nietzscheana de la voluntad de poder tiene el carácter de una simple hipótesis y no el de una tesis ontológica o incluso metafísica»[6]. Sostendremos, en oposición a esto último, que en torno a dicho filosofema se erige una ontología. Creemos, en este sentido, que Heidegger tenía toda la razón cuando remarcaba que, en el universo teórico nietzscheano, la voluntad de poder sí ocupaba un lugar por completo medular. Nietzsche aparecería, así, como un pensador netamente metafísico porque, en realidad, seguiría ateniéndose a la pregunta que fundamenta toda filosofía radical, a saber: determinar cuál es el ser último de todo ente. Y su respuesta emergerá de manera meridianamente clara: para Nietzsche la voluntad de poder constituye el carácter fundamental de todo lo óntico. ¿Qué significa esto? Que todo ente que es, precisamente porque es y en la medida misma en que es, es voluntad de poder. Si prescindimos de la jerga heideggeriana, podríamos decirlo de una manera más sencilla: el trasfondo último de toda realidad, de cualquier realidad, es la voluntad de poder[7].

Sin embargo, creemos que Heidegger no quiso extraer las conclusiones políticas que, a nuestro modo de ver, se derivaban necesariamente de semejante ontología. Localizó de manera correcta el nudo primordial del pensamiento nietzscheano y, sin embargo, al mismo tiempo lo despolitizó. Y, en esto último, ya no podemos coincidir con él. En el ámbito filosófico español también podemos hallar esa despolitización de la voluntad de poder nietzscheana; por ejemplo, en Fernando Savater[8].

Heidegger recalca, con acierto, que al hablar de «voluntad» Nietzsche no se está refiriendo a una mera facultad anímica[9]. De igual modo, el «poder» no es una simple apetencia, algo sobre lo que pueda decidirse desear o no desear; el poder no es un objetivo más entre otros posibles, como si en su lugar pudiera dirigirse la voluntad a perseguir el placer o la felicidad. Porque el poder, en definitiva, no es un horizonte externo a la voluntad; muy al contrario, si es voluntad necesariamente es «de poder». La expresión «de poder» no se refiere a un añadido contingente (esto es, algo que podría no pertenecer a la voluntad); tal expresión, por el contrario, es una aclaración o explicitación de la esencia de toda voluntad[10]. ¿Es pertinente introducir aquí semejantes disquisiciones? Lo que se está diciendo, en realidad, es bien sencillo: para Nietzsche, el principio último del mundo es la voluntad de poder. Estamos instalados de manera ineluctable en ella, pues esta se halla detrás de todo lo que vemos. Vivimos en una realidad cuyo resorte último es pura voluntad de poder, siendo esta el fundamento último de todo lo real. Y nadie puede escapar de ello. Esa voluntad, que no es una simple facultad psíquica, sino un principio constitutivo de todo lo existente (un principio ontológico), se dirige de forma inexorable e incontenible al «poder». Pero, y este matiz es demasiado importante, ese poder jamás «aspira» a conservarse, solo a conservarse; ese poder, de manera irreprimible, tiende a la propia expansión.

Lo que cualquier organismo viviente anhela es crecer y expandirse. Lo «anhela», digámoslo así, pero comprendiendo que no puede no anhelarlo. Heidegger recuerda un ejemplo puesto por el propio Nietzsche en un fragmento de 1888: observamos «voluntad de poder» incluso en el proceso alimenticio del protoplasma, cuando al toparse con otras sustancias de su entorno trata de apropiárselas, de

incorporarlas a sí, para nutrirse de ellas. Ese protoplasma, de tal modo, vuelca todo su ser en el afán de conservarse, expandirse y crecer[11]. Porque el principio de la vida consiste en someter, asimilar e incorporar cada vez más exterioridades[12]. He ahí una imagen de la voluntad de poder operando en todo lo vivo, en todo lo real. Y no deja de ser significativo que el propio Heidegger seleccione ese pasaje, toda vez que él siempre se empecinó en «limpiar» a Nietzsche de cualquier mínimo rastro de biologismo. En cualquier caso, debemos destacar, con Heidegger, que la concepción nietzscheana de la «voluntad de poder» no tiene que ver con la mera y simple «conservación»; por eso el mecanismo darwiniano le resultaba insuficiente[13]. La voluntad de poder no se limita a conservar una cantidad de poder ya atesorada o acumulada; muy al contrario, esa voluntad de poder que Nietzsche postula como fundamento último de todo lo real, de todo lo vivo, es un permanente «querer-ser-más».

Algo inherente a dicha voluntad es el hecho de querer ir más allá de sí, el acrecentamiento propio. Toda voluntad quiere, de manera irrevocable, autoafirmarse de forma expansiva y adquirir un plus de poderío sobre el entorno y sobre las otras voluntades colindantes. La «felicidad», en ese sentido, no es más que el sentimiento que se produce cuando el propio poder ha vuelto a crecer[14]. Pero «voluntad de poder» también equivale, en el léxico nietzscheano, a voluntad de fuerza y a voluntad de dominio. Adquirir poder es lo mismo que adquirir fuerza y dominio. Heidegger lo describe y analiza de manera correcta, y esto es importantísimo, cuando pone el acento en esa cualidad irremediablemente «expansiva» del poder. El poder solo es verdadero poder «en la medida en que sea y mientras sea un querer-ser-más-poder»[15], porque cuando se interrumpe dicha dinámica acumulativa, el poder empieza a dejar de ser poder. Para seguir siendo tal, debe crecer y expandirse de manera ilimitada; y un poder que se conforma con vivir en un cierto nivel alcanzado, empieza a devenir impotente. Al poder, por esencia, le pertenece una ínsita tendencia a la elevación; la quietud conservadora, en consecuencia, ya sería una forma de declinación.

El ser de todo lo ente es voluntad de poder, dicho con el vocabulario filosófico de Heidegger. Ella constituye el principio último de todo lo que existe. Y ya hemos caracterizado dicha

voluntad de poder como un irreprimible «querer-ser-más», esto es, como una incontenible tendencia a la expansión. «Voluntad de poder» implica, en esencia, querer siempre más poder. Pero debemos recordar que «vida» es para Nietzsche otra palabra con la que pronunciar el «ser». Por lo tanto, cuando afirmamos que «el ser de todo lo ente» es voluntad de poder, lo que se está diciendo es algo como lo siguiente: la vida es voluntad de poder. He ahí el famoso vitalismo nietzscheano. «De acuerdo con ello, la voluntad de poder es el carácter fundamental de la vida»[16]. Podemos encontrar esta concepción, expresada, como es obvio, con un lenguaje distinto al heideggeriano, en sus fragmentos póstumos[17]. La vida misma adquiere las características de la voluntad de poder que delimitábamos hace un momento: la vida «quiere», cuando no está envenenada o paralizada por disvalores antivitales, crecer en potencia. La vida, en todas sus manifestaciones (también la vida humana), anhela incrementar su poderío, imponer mayor jerarquía a todo aquello que la circunda; enfrentar con mayor eficacia todo aquello que se le opone. La vida no solo quiere resistir y sobrevivir, sino dominar y enseñorearse; pretende, siempre, doblegar e imponerse. Todo lo vivo trata de crecer a expensas de lo colindante; todo lo vivo intenta disponer de un mayor radio de acción avasallante. Es así, y no puede ser de otra manera.

La caracterización trazada por Heidegger es diáfana y aprehende de forma magistral la consistencia íntima de la voluntad de poder. «El poder es poder solo y mientras siga siendo acrecentamiento de poder y se ordene a sí mismo más poder. Ya el mero detener el acrecentamiento de poder, el mantenerse en un nivel de poder, marca el comienzo de la impotencia. El sobrepotenciarse a sí misma forma parte de la esencia del poder»[18]. El poder aparece siempre en gerundio, es decir, como una fuerza que está en constante tránsito hacia un estado aún más poderoso. No hay verdadera conservación sin acrecentamiento; o, dicho de otra forma, la única manera de conservar el poder que ya se tiene es incrementándolo. Pero, como señalábamos con anterioridad, no debemos ver en esto una mera «cualidad psicológica» o un simple «rasgo antropológico», a pesar de lo cual, se producirán algunos efectos psicológicos y antropológicos derivados de todo ello. Véase el aforismo 262 de Aurora, en el que Nietzsche habla de un «demonio del poder» que atosiga a todos los hombres con sus implacables e inaplazables

exigencias; ese demonio, que está siempre al acecho, desea en todo momento ser satisfecho[19]. Pero, ante todo, las cosas deben tomarse en un sentido más radical y elemental: la «voluntad de poder» —y ya hemos delineado sus atributos definitorios— es el principio constitutivo de todo lo que existe; o, dicho con otras palabras, el impulso esencial de todo lo que vive.

No obstante, Heidegger, que tanta influencia tuvo en el pensamiento posterior, no tradujo esa ontología en filosofía política; y dicha lectura despolitizadora de la obra nietzscheana se convirtió en hegemónica. El «Nietzsche de paja», construido a lo largo de las últimas décadas del siglo XX, sigue siendo omnímodo. Sin embargo, para comprender que los aforismos nietzscheanos disparaban contra un enemigo bien tangible, podemos asomarnos a muchos de sus textos y comprobar de manera fehaciente que en ellos se aludía de manera explícita al proyecto socialista, al que tildaba de «ensueño». Esto es muy sintomático, pues nos hace comprender que para Nietzsche resultaba del todo inconcebible proyectar una sociedad en la que no operase, invariablemente, la explotación de unos hombres a manos de otros.

La moda es entregarse a toda clase de ensueños, algunos adornados de colores científicos, que nos pintan el estado futuro de la sociedad, cuando se haya despojado de toda «explotación». Esto suena en mis oídos como si se prometiese inventar una forma de vida que se abstuviese de toda función orgánica. La «explotación» no constituye el hecho de una sociedad corrompida, imperfecta o primitiva; es inherente a la naturaleza misma de la vida, es la función orgánica primordial, una consecuencia de la voluntad de poder propiamente dicha, que es la voluntad misma de la vida. Aun admitiendo que esto sea una teoría nueva, es en realidad el hecho primordial de toda la historia. Tengamos la honradez de reconocerlo.[20]

Este aforismo 259 de Más allá del bien y del mal, digámoslo con claridad, resulta nuclear para comprender de forma cabal el pensamiento nietzscheano. Absolutamente nuclear, deberíamos

decir. En él encontramos en parte «sistematizados» —o, al menos, articulados y correlacionados— todos los elementos que pretendemos hilvanar.

Nietzsche siempre pensó que los socialistas y los anarquistas, ingenuos además de decadentes, pretendían extirpar algo que es de suyo inextirpable: la explotación, o el dominio, de unos hombres a manos de otros. Porque la naturaleza es irreductiblemente jerárquica y violenta; en ella los fuertes (los señores) dominan de manera ineluctable a los débiles (los siervos). Ahondaremos en esta cuestión en el próximo capítulo. Hay, por cierto, quien ha sopesado la posibilidad de que la voluntad de poder pueda comprenderse como una forma de «amor», aunque a nuestro juicio tal hipótesis es, sencillamente, extravagante e insostenible[21]. En función de todo lo dicho hasta el momento aventuraremos una interpretación plausible y justificable, a saber: que la noción nietzscheana de «voluntad de poder» puede leerse como una forma de darwinismo social… ontológico; o, tal vez, convenga más decir que su ontología es radicalmente socialdarwinista. Y ello puede sostenerse, como explicaremos después, a pesar de que Nietzsche criticara de manera explícita a Charles Robert Darwin, circunstancia esta última en la que han abundado numerosos analistas de su pensamiento. Hay buenos argumentos, en efecto, para afirmar que Nietzsche pensó contra Darwin[22]. Sin embargo, a pesar de sus diferencias conceptuales con los postulados específicos y concretos del científico inglés, lo que nosotros sostendremos es que un naturalismo de corte socialdarwinista terminó infiltrándose en la médula misma del pensamiento nietzscheano[23]. Porque incluso en algún momento dejó anotado lo terribles que eran las consecuencias que se desprenden del darwinismo, al que, por lo demás, consideraba «verdadero»[24].

La «moral de esclavos» consiguió subvertir el orden de la «moral de señores»; esta sucumbió a manos de un sutil y deletéreo enemigo. Tal acontecimiento supuso un colosal punto de inflexión en la historia de Occidente. Supongamos, dice Nietzsche, que las víctimas, los oprimidos, los que sufren y los esclavos empezasen a moralizar; el fatídico resultado sería que todo aquello que resultaba poderoso, violento, altivo y avasallador sería valorado, a partir de ese momento, como «malo»; mientras que la humildad apocada, la

piedad derrotada o la «bondad del corazón» serían valorados como «buenos»[25]. Esa fue la maniobra perpetrada y, a partir de entonces, el mundo cambió; cambió a peor, por supuesto. El lamentable resultado fue la instauración de una moralidad flagrantemente antinatural, pues contradice el principio último de la vida:

A riesgo de escandalizar a los oídos castos, doy como un hecho que el egoísmo es parte integrante del alma aristocrática; afirmo la creencia inquebrantable de que seres «como nosotros» tienen una absoluta necesidad de otros seres que les estén sometidos y que se sacrifiquen a ellos. El aristócrata acepta su propio egoísmo como un hecho, sin escrúpulos de conciencia, sin el menor sentimiento de dureza, de violencia, de capricho, sino más bien como una peculiaridad que debe hallarse basada en la ley primordial de las cosas. Si quisiese dar un nombre a este sentimiento, diría que «es la justicia misma».[26]

El egoísmo de los poderosos se impone, se debe imponer; querer evitarlo es contradecir de forma ponzoñosa el ímpetu profundo de la vida. Y prestemos muchísima atención a la expresión empleada por Nietzsche, pues resulta harto significativa: esa jerarquización aristocrática, ese vínculo de dominio, es una «ley primordial de las cosas». En el primer parágrafo de La gaya ciencia lo consignaba con vehementes palabras, cuando apuntaba que la rapiña, el odio o la sed de dominio fueron en todo momento impulsos esenciales para la conservación de la especie; el linaje humano pudo perpetuarse gracias a todas esas pulsiones que nuestra moralidad vigente denomina «malas»[27].

En ese sentido, para el tipo humano aristocrático los otros siempre aparecen instrumentalizados. «El hombre que lleva en sí grandes designios considera a todos los que encuentra en su camino como medios para llegar a su objetivo, como freno y obstáculo o como un alto y un reposo pasajero»[28]. Resultaría contrario al ser mismo de la vida, según se desprende de lo antedicho, pretender erigir un orden sociopolítico fundamentado en la cooperación, la fraternidad o la solidaridad. Aunque algunos ácratas nietzscheanos no quieran

enterarse, lo cierto es que Nietzsche hubiese escupido sobre el rostro de Kropotkin; hubiese arrojado bilis sobre su «apoyo mutuo». El amante de las jerarquías naturales se alejaba un millón de kilómetros de cualquier noción que tuviera algo que ver con la reciprocidad, la confraternización, el comunitarismo o la solidaridad horizontal. Alojado en la mismidad ontológica de todo lo óntico —incrustado en la mismidad ontológica de todo lo vivo, de todo lo humano— se halla un principio polémico, competitivo y pujante cuya última ratio (actuante en todos los confines de lo real) persigue sobreponerse y vencer, en esa inapagable contienda vital. Los otros son siempre contrincantes a los que debo derrotar y, en todo caso, mi acercamiento a ellos siempre será instrumental. Zaratustra se lamentaba de que tres habían sido las cosas más maldecidas, hasta su llegada: voluptuosidad, ambición de dominio y egoísmo[29]. Pero esa denostada tríada podrá reverdecer, alzándose un «nuevo tipo humano» ya zafado de todas esas repulsivas suciedades platónico-cristianas y democrático-socialistas…

Se puede pretender que en Nietzsche no hay una filosofía política explícita y sistemática o, si acaso, que sus ideas políticas habrían quedado expresadas únicamente a modo de «epigramas relámpago y proclamaciones apoteósicas»[30]. Pero resulta bastante injustificado, a la luz de lo comentado, construir una imagen de nuestro filósofo en la que este luzca como una suerte de crítico cultural de la decadencia burguesa, tipo Baudelaire[31]; como si en él latiese simplemente una suerte de impulso literario y poético encaminado a transgredir los límites de la propia existencia[32]. Resulta, cuando menos, problemático proyectar la figura de un esteta transgresor, de un rebelde repleto de pesimismo cultural que ausculta el espectáculo de la mediocridad imperante en la moderna democracia de masas. Nietzsche, en ese dibujo, sería en todo caso un impugnador del agotamiento espiritual de la humanidad; desde una doliente soledad, y en un contexto de vulgarización extrema de la vida espiritual, añoraría la trágica presencia de hombres de excepcional talento. Como si todo su lamento tuviese que ver con el vaciamiento de la Kultur a manos de la Zivilisation. O como si, según adujera Pierre Klossowski, los diversos motivos que en Nietzsche cobraban el aspecto de elementos de filosofía política no fueran, en verdad, sino obsesiones o «reacciones personales con respecto a la cultura en su conjunto» y, de forma preeminente, con

respecto al desarrollo del arte. No podríamos hallar en él pensamientos explícita y consistentemente políticos, a tenor de dicha lectura[33]. En todas estas perspectivas, por ende, el filósofo alemán aparecería como un mero denunciante de ese inmenso vacío —o desierto— que se iba extendiendo por la superficie y por las entrañas de una cultura europea cada vez más lastimosamente agostada. Pero es del todo infundada, insistimos, esa figuración de un Nietzsche desentendido de los temblores económico-políticos de su época. De hecho, la coyuntura misma de su tiempo, tan vibrante y convulsa, determinó en profundidad sus concepciones morales y sus interpretaciones de la condición humana. Y le preocupaba sobremanera, digámoslo una vez más, que republicanos radicales, jacobinos o socialistas estuviesen promoviendo un exaltado empoderamiento de la canaille.

No resulta muy difícil encontrar en su «moral aristocrática» un lenguaje «biologizante» enteramente análogo al empleado por Malthus y por buena parte de la economía política burguesa. En efecto, podemos comprobar cómo se enfrenta Nietzsche a los códigos morales metafísicos porque entiende que estos habían cristalizado en unas ideas del bien y del mal por completo emancipadas de los conceptos naturales «vital» y «antivital». Y es que, a su juicio, debería ser la pura inmanencia natural la que, desde su crudeza agonística, diera la medida de lo bueno y de lo malo. Utilizando una vez más una metáfora biológica (y médica), aspecto que no es meramente retórico-ornamental, sino significativo en sí mismo (teóricamente nuclear), afirma que la vida no reconoce solidaridad alguna —ninguna «igualdad de derechos»— entre las partes «sanas» y las partes «enfermas» de un organismo; estas últimas deberán ser amputadas para que no sucumba el todo. Pretender sostener o salvaguardar esos morbosos elementos constituye un ejercicio esencialmente antinatural, concluye. Roberto Esposito ha hecho notar que la filosofía nietzscheana se adentró, con mucha crudeza, en el «paradigma inmunitario». Nos enfrentamos a un discurso que se articuló, en muy buena medida, a través de una semántica que apelaba de manera constante a los siguientes conceptos: «infección», «contaminación», «parásito», «contagio», «higiene», «pureza», «patología», «salud», «enfermedad», «malformación» o «degeneración»[34]. El compromiso de Nietzsche con este léxico «médico» y «fisiológico» fue, debemos subrayarlo,

literal. Esposito, en ese sentido, afirma que se adhiere «a la opción hermenéutica de no atenuar en clave metafórica o literaria» todos esos pasajes que son, por lo demás, nucleares en el pensamiento de Nietzsche[35]. Pero si todas esas apreciaciones «inmunitarias» se deslizan hacia el plano social, y lo hacen con mucha facilidad, pueden dar lugar a teorías y prácticas de efectos abiertamente monstruosos. Es más, todo ese lenguaje es inherentemente «biopolítico» y «tanatopolítico», por usar la terminología de Esposito[36]. La contraposición nietzscheana entre una vida saludable (vigorosa y pletórica) y una vida enferma (disminuida o degenerada) debe ser contemplada en toda su materialidad corporal y fisiológica. Y más aún cuando advierte que la vida enferma, que alberga una miasmática capacidad de «contagiar» e «infectar», debe ser de manera drástica cercenada con el fin de proteger a los «saludables». Hay vidas malogradas que no merecen vivir, en suma. Que todo este aparato categorial también se refiera, en otros pasajes, a determinaciones espirituales y culturales no debe llevarnos al error de creer que Nietzsche no estaba pensando, al mismo tiempo, en unas coordenadas estrictamente médicas y biológicas.

Alcanzar la genuina felicidad, asegura Nietzsche con énfasis, tiene que ver con el ensanchamiento extraordinario del propio sentimiento de poder, algo que siempre va acompañado de una excitabilidad animal. Se trata de un antiguo salvajismo revivificado, no exento de la bestialidad más elemental; un libérrimo enardecimiento de la fuerza, la potencia de una vitalidad fisiológica desparramada sin trabas; la expresión, inocente y sin rémoras, de una intensificación excesiva de todos aquellos instintos largamente calumniados por la blandura moralizante de la sociedad democrática. Porque, en síntesis, no se debe prescindir de un poco de brutalidad dionisíaca. La propuesta es descarnada, qué duda cabe. Y es que el vitalismo nietzscheano bascula, por momentos, hacia una indisimulada animalización de la existencia humana. En muchas ocasiones parece sugerir, en efecto, que la verdadera potencia vital de los hombres hunde sus raíces en esa dimensión no humana que aún persiste en ellos; pues en las oscuras entrañas de la humanidad todavía late, tras las capas superpuestas de la civilización castradora, un feroz y atacante animal. Al comentar este aspecto de la filosofía nietzscheana, Esposito ha dicho que la

imagen del hombre como un lobo dejó de ser una simple metáfora (como lo fue en Hobbes) para adquirir contornos de auténtica literalidad[37]. La animalización también es, en este sentido, normativa, es decir, Nietzsche se representa como deseable una cierta «recuperación» de esa animalidad que habita en el interior de lo humano. Y es por ello que sus múltiples referencias a la «cría» y a la «selección» deben leerse en su significación más estrictamente zoológica.

Los diferentes biologismos decimonónicos fueron una poderosa herramienta discursiva empleada por toda una batería de ideólogos reaccionarios y de escritores antisocialistas que manejaban concepciones «orgánicas» del Estado y una interpretación biológica del orden social. «El biologismo ha dado siempre pie, en filosofía y en sociología, a tendencias reaccionarias en cuanto al modo de concebir el mundo. Claro está que ello nada tiene que ver con la biología como ciencia»[38]. Una semántica naturalista y biologicista de la que tampoco estuvieron exentos, como ya insinuábamos con anterioridad, los fundadores de la economía política clásica[39]. Y tal coincidencia no es baladí, ya que, más bien, se trata de una convergencia. Los defensores del liberalismo económico y los apologetas del laissez faire (muchos de ellos contemporáneos de Nietzsche) también comprendían la vida social como una permanente «lucha por la existencia», como una inacabable contienda enteramente análoga a la existente en el mundo animal. Y también ellos, como el filósofo del martillo, enseñaban que los resultados arrojados por esa «lucha natural» no deberían ser externamente modificados, regulados o corregidos. El «curso natural de la vida», identificado en aquellos doctrinarios del librecambismo con el dinamismo autónomo y libre de la economía de mercado, jamás tendría que ser interrumpido; el curso natural de la «vida» (o de la economía de mercado) no debería ser importunado o corregido por ningún conjunto de «antinaturales» normas (políticas o morales), tales como las «leyes de pobres» o las leyes fabriles sobre la reducción de la jornada laboral. ¿Acaso no suena como nietzscheana toda esta música?

Discrepamos de Eugen Fink, una vez más, cuando apunta lo siguiente: «El mismo Nietzsche ha disimulado con demasiada frecuencia su concepto profundo y abismal de la vida, debido sobre

todo a propósitos polémicos; lo ha disimulado y encubierto, decimos, bajo un concepto biológico vulgar. Las cosas que nuestro autor saca de Darwin no debemos tomarlas en serio»[40]. Una extrañísima prescripción, ciertamente. ¿Por qué no habríamos de tomarlas en serio? ¿Pretendía él jugar al despiste, utilizando la máscara del darwinismo únicamente para dibujar arabescos y metáforas fútiles que, en realidad, nada tenían que ver con el núcleo de su pensamiento? No lo creemos así. La cuestión de la vida ha sido muy discutida, en cualquier caso, a la hora de interpretar el pensamiento nietzscheano. Pero no cabe duda de que una biologización de corte darwinista recorre, en buena medida, los nervios fundamentales de su obra. «La biología es uno de los medios a que Nietzsche recurre para fundamentar y concretar seudocientíficamente uno de los aspectos esenciales de su metodología»[41]. Una afirmación, la de Lukács, que en absoluto es exagerada de manera malintencionada. Comprobamos que también en Ecce homo, por ejemplo, denuncia un error que a sus ojos se torna carnalmente horripilante, a saber: que la «antinaturaleza misma» haya recibido los máximos honores; que un instinto decadente y autodestructivo, que se volvió contra los principios mismos de la vida, haya terminado convirtiéndose en el «valor en sí»[42]. Porque todo aquello que acabó siendo considerado como el valor supremo no era, en último término, sino el modo en el que la vida renunciaba a sí misma. Aquellos valores finalmente consagrados conllevaban, en efecto, una devastación de lo vivo. La moral no es más que una forma de «vampirismo», pues succiona su sangre hasta hacer de la vida algo anémico y enfermo[43]. Y todos los conceptos que giran en torno a ella —en torno a la moral— se manifiestan como exangües principios hostiles a la vida, toda vez que constituyen un ensalzamiento de lo débil, de lo sufriente, de lo que debería perecer[44]. Una tesis evidentemente normativa, qué duda cabe: deben perecer los débiles.

En la visión nietzscheana la moral queda caracterizada como una negación de todo lo «natural», es decir, como algo extrínseco a la vida. Pero ¿por qué la vida ha de estar por encima de todo? ¿Por qué deben ser aceptados, sin más, los resultados que esta «arroja» desde su propia inmanencia agonística? Nietzsche jamás lo explica: nunca ofreció justificación alguna de por qué la vida es algo incondicionalmente digno de la máxima estimación. Se trata,

simplemente, de un axioma que no requiere ulterior derivación. Él, «abogado de la vida»[45], se limita a sentenciar: no hay ninguna instancia ante la cual la vida deba avergonzarse; ningún juez por encima de ella. Rudolf Steiner, al que Elisabeth Förster-Nietzsche solicitó ordenar el archivo de Nietzsche en Naumburgo (oferta que él declinó), comprendió bien el asunto cuando señalaba que en el pensamiento nietzscheano la vida es aquello con respecto a lo cual ha de medirse todo lo demás. Todo lo demás. La pregunta que siempre debe hacerse —ante la presencia de cualquier idea, teoría o visión del mundo— es la siguiente: ¿acaso ellas ayudan a promover la vida o a potenciarla? Ahora bien, nosotros podríamos seguir inquiriendo sobre un aspecto igual de decisivo: ¿por qué la vida, entendida además de forma nietzscheana, es lo que más vale? Sin embargo, semejante pregunta ya es imposible, puesto que para Nietzsche es un hecho más que evidente (pues a su parecer no requiere ulterior demostración o justificación) que todo lo vivo quiere seguir viviendo con intensidad y fuerzas siempre crecientes. Los instintos no preguntan por el valor de la vida, sino que, simplemente, olfatean qué medios son los más óptimos para elevar su propio poder[46]. También lo intelectivo, a consideración de Nietzsche, ha de ser comprendido como una función al servicio de la vida. Volveremos sobre este crucial asunto más adelante.

Ahora prestemos muchísima atención a lo siguiente: siempre es la vida la que pone los valores, pues no hay instancias valorativas «supravitales». Es la vida misma, en todo momento, la que se proyecta de manera axiológica. Por lo tanto, incluso los valores antivitales son puestos por la propia vida; será una vida degenerada, ciertamente, pero ella misma será la causa de su propia degeneración, porque la vida —he aquí la paradójica intuición nietzscheana— es capaz de atacarse; la vida, en muchas ocasiones, se autofagocita. ¿Un ejemplo paradigmático de ello? El cristianismo y el socialismo, claro está. Ambos constituyen perfectos ejemplos de una vida enferma, esto es, de una vida disminuida que está dispuesta a rebajarse y a autoaniquilarse. Es así, por ende, por lo que la «voluntad de poder», que es en lo que la vida misma consiste, puede manifestarse —o tensarse— de dos modos: de una forma exuberante, avasallante, expansiva y belicosa, o, por el contrario, de un modo lánguido, enfermo y apagado. Pero en ambos casos es la voluntad de poder la que se expresa o manifiesta. Los universos

axiológicos hegemónicos en la historia de Occidente —socratismo, platonismo, judeocristianismo, democratismo y socialismo— serían la cristalización de una vida enemiga de sí misma, de una vida que se devora y envenena a sí misma. O, dicho de otro modo igual de paradójico: todos esos valores serían la expresión de una «voluntad de poder» que solo supo expresarse como impotencia y como debilidad.

Atendiendo a lo que acabamos de señalar, sin embargo, Nietzsche habría desembocado en un corolario muy extraño y ajeno a su propio pensamiento, a saber: en la consideración de que existe una «vida auténtica» (más «verdadera» o más acorde consigo misma, es decir, más acorde con su esencia última e íntima) y una «vida inauténtica» (falsificada, extraviada, adulterada o alejada de su propia esencia). Nietzsche tendría que concluir algo muy incómodo para sí mismo: si todo es una expresión de la voluntad de poder, también esta se hallará «detrás» de las axiologías cristiana o socialista, por ejemplo. Y, en tal caso, se vería obligado a señalar que esa es una «mala» voluntad de poder o una voluntad de poder «desviada». Pero ¿desviada con respecto a qué? ¿Con respecto al «verdadero» curso de la voluntad de poder, que sería aquel que puede visibilizarse en la «moral de señores»? Son los instintos los que interpretan, tal es el núcleo de su radical perspectivismo; sin embargo, en el parágrafo 46 de El anticristo nos habla de la existencia de «instintos malos»[47]; y en el parágrafo 9 de la misma obra nos advierte contra las «ópticas defectuosas»[48]. ¿Nos estará queriendo decir, entonces, que una «interpretación vital» puede ser «mejor» que alguna otra? Si así fuera, se estaría postulando una suerte de jerarquía de las interpretaciones, algo que entraría en perfecta y flagrante contradicción con la definición misma de «perspectivismo»[49], porque la pregunta que nos asalta, una vez más, es la misma: ¿en comparación con qué, podemos dictaminar que un instinto es «malo»? ¿Cuál es el punto arquimédico que nos permite ponderar algo semejante? ¿Podemos contraponer, en tal caso, una «vida instintiva» auténtica a otra inauténtica? ¿Existe, por lo mismo, una voluntad de poder verdadera y otra voluntad de poder falseada? Nietzsche se nos presentó, de manera reiterada, como el gran destructor de todas las construcciones metafísicas fundamentadas en dicotomías semejantes; sin embargo, no parece que pudiera zafarse de ellas con tanta facilidad. He aquí una

profunda ambivalencia no resuelta, sobre la que abundaremos en el capítulo diez («Una exégesis despolitizadora [es decir, exculpatoria]»).

Pero retomemos el hilo de la delimitación de la «ontología nietzscheana». La vida es pura lucha, un pólemos inextinguible, un campo de fuerzas en permanente disputa; ninguna exterioridad (moral o jurídica) debe interrumpir, modificar o corregir el resultado de dicha confrontación. Hablamos de una miríada de centros volitivos arrojados de modo inexorable a una perenne conflagración, configurando una cartografía competitiva en la que no hay punto de fuga. Ya en un texto de juventud, titulado El certamen de Homero (1872), alumbró o prefiguró la estructura primordialmente agonal de la vida[50]. Así, de forma tan temprana, se abrió camino una intuición que terminaría cristalizando en un principio ontológico. Es innegable que Nietzsche se hallaba muy familiarizado con el marco teórico evolucionista; en el verano de 1881 había procurado que le enviaran a Sils Maria cuantioso material bibliográfico sobre biología[51]. Sin embargo, lo cierto es que aunque la «lucha por la existencia» de los darwinistas le resultaba necesaria, no era suficiente; lo que le interesaba era una concepción ofensiva (destinada al incremento) y no meramente defensiva (ajustada a la simple conservación). Lo definitorio de verdad, la pulsión vital fundamental, era la «ampliación del poder»[52]. Y un corolario tremendo, una vez imaginado y proyectado semejante escenario, es el siguiente: jamás podrá desembocarse en un equilibrio de fuerzas, ya sea momentáneo o parcial; el combate sin cuartel será primordial, sempiterno e inmarcesible. Decía Nietzsche que el viejo Moisés ordenó «no matar», pero tal norma así esgrimida vulneraba de manera frontal el destino profundo de la vida, pues esta nos impele a ser crueles y despiadados con todo lo moribundo, con lo débil y mísero[53]. No se puede renunciar a la lucha competitiva, avasallante y expansiva, ya que en eso mismo consiste vivir.

La vida no es meramente «instinto de conservación»; es algo más. El conatus de Spinoza también resulta insuficiente. Si bien es verdad que Nietzsche piensa de una manera spinozista cuando entiende que la alegría es un afecto que nos hace sentirnos más fuertes y potentes, puesto que el incremento del propio poder siempre va

acompañado de un embriagador sentimiento de plenitud, el impulso radical de la vida, en cualquier caso, no se conforma con «perseverar en el ser», esto es, no se aquieta con un determinado nivel de poder ya obtenido. En su mismidad, la vida es un despliegue que siempre ansía un incremento de fuerzas; asimismo, es pura voluntad de lucha, un impulso encaminado a la potenciación agresiva de la propia capacidad de ejercer dominio. No se trata de una simple «conservación» de la energía, sino de un gasto máximo de la misma, de manera tal que el querer devenir más fuerte —a partir de cualquier nivel previo de fuerza— es la única realidad constitutiva de lo vivo. No la conservación de sí mismo, sino la voluntad de apropiarse y adueñarse de más. Una inquebrantable voluntad de ser todavía más fuerte, de acumular más y más potencia. La conciencia misma, más allá de todas las ilusiones metafísicas que se han tejido en torno a ella, no es sino un «instrumento orgánico» puesto al servicio del incremento de la propia fuerza. Y es aquí cuando empezamos a vislumbrar la ontología nietzscheana en toda su desnudez.

El parágrafo 13 de Más allá del bien y del mal es una formulación cristalina de todo esto: «Los fisiólogos deberían reflexionar antes de afirmar que el instinto de conservación es el instinto primordial del ser orgánico. El ser vivo quiere ante todo dar libre rienda a su fuerza. La vida misma es voluntad de poder»[54]. Este párrafo concluía con una crítica a Spinoza, puesto que su «esfuerzo por perseverar en el ser» no terminaba de aprehender la verdadera dimensión del asunto. La conservación no es más que una consecuencia indirecta o sobrevenida, en todo caso. Y es que todo lo que vive se puede reducir a la «intención» de aumentar, no ya meramente conservar, el propio poder. O, dicho de otra manera: la vida, como la forma del ser conocida de inmediato por nosotros, es en esencia una tendencia irreprimible hacia el atesoramiento de más fuerza. La vida, en su consistencia íntima, constituye un esfuerzo perpetuo e indesmayable hacia la acumulación de más poder. Es aquí, en este marco, donde podemos hallar el corazón —o, al menos, uno de sus núcleos más importantes— de la obra de Friedrich Wilhelm Nietzsche.

El ser profundo de lo vivo, nos dice, se despliega en una caótica pluralidad de fuerzas que pujan entre sí en un incesante combate,

del cual se siguen posiciones vencedoras (fuertes y nobles) y posiciones perdedoras (débiles y enfermas); ese conflicto primordial es un factum irreductible, una realidad inextinguible que nos entrega una enseñanza elemental: aquello que, mediante su propio y pletórico poderío, fue capaz de sobreponerse a las restantes fuerzas en lid, tiene derecho a prevalecer. La tesis ontológica, explicitémoslo una vez más, consiste en comprender que la naturaleza íntima del ser es voluntad de poder. Algo que es inherente a la vida es una tendencia al ensanchamiento de la propia esfera de poder y, en ese sentido, el egoísmo no es cosa de «libre elección», sino la fatalidad de la vida misma. Pero no solo los cuerpos son voluntad de poder; también la historia, la sociedad y el mundo mismo son el resultado de múltiples fuerzas que guardan entre sí una relación de permanente pugna; una tensión violenta e irreductible, un combate interminable que jamás podrá alcanzar alguna suerte de reconciliación final, toda vez que esa voluntad de poder se halla inscrita de forma indeleble en la configuración íntima del ser[55].

Extrapolando ese mismo esquema a la escala de los pueblos, Nietzsche sostendrá que solo una sociedad vitalmente decadente ha renunciado a la guerra. Los guerreros están más cerca de lo animal, una dimensión que jamás deberíamos haber abandonado. «Al hombre ya no lo derivamos del "espíritu", de la "divinidad", hemos vuelto a colocarlo entre los animales»[56]. No se trata, claro, del animal gregario y domesticado que ha sido alumbrado postreramente por esta cultura occidental gangrenada y babosa, repleta de repugnantes patógenos que paralizan la impulsividad de su sistema nervioso; no. El animal que añora Nietzsche, alejado por completo de dicha malformación disminuida, es aquel que siempre y en todo momento se halla presto para el combate. Y toda civilización que repudie lo belicoso y lo combativo es, por lo tanto, una civilización que atenta contra la médula misma de la vida; porque esta, para no sucumbir, ha de expresarse indefectiblemente como una avasallante voluntad de poder. Y en esas estamos, se lamentará una y mil veces; en sociedades atravesadas por la «moral de rebaño»; embarcados en una civilización que únicamente aspira a la felicidad, a la seguridad, a la falta de peligros, al bienestar… Sus dos consignas recitadas con más frecuencia, «igualdad de derechos» y «compasión para todos los que sufren», aquilatan un

horizonte histórico profundamente antivital. El sufrimiento mismo es considerado como una cosa aborrecible que debe ser erradicada. En el aforismo 189 de Aurora, titulado «De la gran política», sostendrá que la corriente más vigorosa que arrastra a los individuos y a los pueblos es la necesidad de «sentir el poder». Un fenómeno que brota por igual en el alma de los príncipes y en el alma de las capas más bajas del pueblo, propiciando ese apoteósico momento en el que las masas, completamente enardecidas, están dispuestas a sacrificarlo todo a fin de lograr el «placer supremo» de reinar como nación victoriosa sobre otras naciones. Es el entusiasmo electrizante que despiertan las conquistas, el desbordante derroche de fuerza belicosa, la indescriptible sensación del propio poder incrementado[57].

La voluntad de poder no puede medrar en el sopor blanducho y ñoño de una vida cómoda y asegurada, despojada de lo intempestivo y de lo exaltadamente peligroso; para crecer como debe, requiere de una atmósfera repleta de riesgos, violencia y dureza. El sentimiento de embriaguez suele venir determinado por un aumento de la propia fuerza, y es entonces cuando emergen las cosas más hermosas. Porque el embellecimiento de lo real adviene como consecuencia de una voluntad excitada y victoriosa, de una coordinación corporal más fuerte y tensa, de una pletórica armonización de todos los deseos violentos; agilidad y placer en los movimientos atacantes, danza viril y ritmo veloz, ferocidad y potencia orgánica. Es el gozo de exhibir la propia fuerza, una sobreabundancia intrépida que no teme padecer dolor y que tampoco renuncia a infligirlo. Pero esta «embriaguez del guerrero», debemos entenderlo bien, jamás se podrá encontrar en las filas del movimiento obrero, por ejemplo; esa «festividad del combate» nunca quedará adscrita a los sindicatos o a los movimientos políticos que persiguen la emancipación popular. Muy al contrario, Nietzsche pensará que de todos ellos solo puede emanar una mefítica moral reactiva que persigue la «igualación por abajo». Las masas nunca son guerreras; siempre son rebaños decadentes y pedigüeños. Podemos inferir, en suma, que la ontología nietzscheana proyecta una visión del mundo radicalmente reaccionaria, puesto que de ella se derivan necesariamente una política y una ética incompatibles con cualquier proyecto de transformación social dirigido por y para las clases populares, a las

que odiaba y despreciaba (pero también temía) con todas sus fuerzas.

En Crepúsculo de los ídolos aseveraba que cuando renunciamos a la guerra estamos renunciando, de forma antinatural, al principal elemento de una vida verdaderamente «sana». Una «moral de la paz» es una prédica contra la vida, contra su principio más primordial y constitutivo[58]. Nietzsche entiende que toda la tradición metafísico-moralista quiso «mejorar» a los hombres, obteniendo con ello su más vil «domesticación». El animal humano vio entonces cómo sus mejores y más vigorosos instintos vitales iban quedando arruinados o profundamente debilitados. También en el parágrafo 350 de El caminante y su sombra había sostenido que se «encadenó» muy bien al hombre, para que dejase de comportarse como un animal, tornándolo así más reflexivo, más dulce y más espiritual. De tal modo confinado le faltaba aire puro y libertad de movimiento[59]. Al hombre «se le había encerrado entre un montón de conceptos terribles», y así devino una criatura inerme, apocada y disminuida[60]. La moral que triunfó en Occidente gestó hombres enfermos a nivel fisiológico. Nietzsche esgrimirá aquí el inquietante ejemplo de la «bestia rubia», ese noble germano que en manos del cristianismo dejó de ser un bello e indómito animal para quedar convertido en un mísero y cautivo animalillo[61]. La «humanidad aria», son palabras textuales, se malogró bajo el influjo malsano del cristianismo, «de raíz judía y solo comprensible como planta de este suelo»[62]. El judaísmo es el humus a partir del cual brota la planta venenosa; un judeocristianismo que fue y sigue siendo esencialmente contrario a toda moral de la fuerza poderosa, de la jerarquía y del privilegio. Es la religión «antiaria» por excelencia, sentencia. El cristianismo ha supuesto la dramática transvaloración de todos los «valores arios», esto es, el evangelio de la paz y la igualdad predicado a los pobres, a los inferiores y a los fracasados[63].

Quizás el dios Thor debiera derribar con su martillo todas las catedrales góticas de Alemania, como había proclamado Heinrich Heine[64]. Ese paganismo de los viejos dioses del bosque seducía a Nietzsche, qué duda cabe. También en La genealogía de la moral, en concreto en el parágrafo 11 de la primera parte (o Tratado primero), se refirió a la furia indómita y bárbara de la «bestia rubia» presentando como síntoma de una terrible enfermedad cultural el

hecho de querer transformar al «animal de presa»[65] en un animal manso, dócil y civilizado.

¡Estos «instrumentos de la cultura» son una vergüenza del hombre, y más bien una sospecha, un contraargumento contra toda forma de «cultura»! Se tiene el mejor de los derechos a no perder el miedo y a estar en guardia ante la bestia rubia que se halla en el fondo de todas las razas nobles, pero ¿quién no prefiere cien veces tener miedo, pudiendo a la vez admirar a no tener miedo, pero sin poder librarse ya nunca más del repelente espectáculo de lo que ha salido mal, de lo empequeñecido, atrofiado y envenenado? ¿Y no es este nuestro destino?[66].

Resulta curioso, por lo demás, ese empeño sistemático (que observamos en muchos lectores de Nietzsche) por desactivar cualquier carga racial de esta noción, «bestia rubia», cuando lo cierto es que solo unas pocas páginas atrás (en el parágrafo 5) el propio Nietzsche nos dice que el color del cabello es por lo que se distinguía con mayor claridad a la raza rubia, es decir, a la «raza aria de los conquistadores». El lenguaje racialista de ese parágrafo es muy evidente, pues en él se habla del color de los cabellos y de la piel de algunos pueblos, de la mezcla de sangres e incluso de la forma de los cráneos.

En cualquier caso, el hombre alegre, jovial y bestial, con su libérrimo salvajismo, al final sucumbió ante el mórbido empuje del «hombre manso». La voluntad, atrofiada por efecto del insidioso «ideal ascético» —aquel proyecto axiológico que se revolvió contra el cuerpo, contra los sentidos, contra nuestra animalidad y contra los instintos poderosos— terminó siendo una «voluntad de nada». Pero igual de «ascéticos» son, en la era moderna, todos esos demócratas, anarquistas y socialistas que pululan por las urbes europeas… pues también ellos muestran una repulsiva aversión a la «vida». Sin embargo, aquel animal inmisericorde «tiene que volver a salir, tiene que volver a las tierras salvajes»[67]. Nietzsche introduce ahí una evidente proposición normativa: sería deseable que resurgieran aquellos «monstruos exultantes» que, dejando tras de sí

un reguero de violentas atrocidades y destructivas crueldades, se comportaban con la juvenil arrogancia de un estudiante que ha cometido una pequeña travesura, sin el menor asomo de mala conciencia o remordimiento. Deberían resurgir esas criaturas y de este modo quebrar la reclusión civilizadora que durante demasiado tiempo las ha tenido enjauladas, vilipendiadas y reprimidas. Así los poetas tendrían, de nuevo, algo que cantar y conmemorar.

---

[1] Montinari, M., Lo que dijo Nietzsche, op. cit., pp. 122-125, 142-152 y 159-169.

[2] Nietzsche, F., Correspondencia. Volumen VI, octubre 1887-enero 1889, op. cit., p. 259.

[3] Ibid., p. 281.

[4] Ibid., p. 297.

[5] Portales, G., Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación de la política, Ediciones UAC, Santiago de Chile, 2016, pp. 105-110.

[6] Sánchez, D., El itinerario intelectual de Nietzsche, op. cit., p. 230.

[7] Heidegger, M., Nietzsche, op. cit., pp. 17-34.

[8] Savater, F., Idea de Nietzsche, Ariel, Barcelona, 2003, pp. 87-106.

[9] Heidegger, M., Nietzsche, op. cit., pp. 45-46.

[10] Ibid., p. 49.

[11] Nietzsche, F., Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889), op. cit., p. 343.

[12] Ibid., p. 278.

[13] Ibid., pp. 336-341.

[14] Ibid., p. 351.

[15] Heidegger, M., Nietzsche, op. cit., p. 64.

[16] Ibid., p. 731.

[17] Nietzsche, F., Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889), op. cit., p. 282.

[18] Heidegger, M., Nietzsche, op. cit., p. 732.

[19] Nietzsche, F., Aurora, op. cit., p. 208.

[20] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 280-281.

[21] Barrios, M., La voluntad de poder como amor, Arena Libros, Madrid, 2007.

[22] Ansell-Pearson, K., «Nietzsche contra Darwin», en id., Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition, Routledge, Nueva York, 1997, pp. 85-122; Call, L., «Anti-Darwin, Anti-Spencer: Friedrich Nietzsche's Critique of Darwin and «Darwinism», en History of Science, vol. 36/1 (1998), pp. 1-22; Grosz, E., «Nietzsche's Darwin», en id., The Nick of Time. Politics, Evolution, and the Untimely, Duke University Press, Durham, 2004, pp. 95-112; Babich, B., «Nietzsche and/or/versus Darwin», Common Knowledge, vol. 20/3 (2014), pp. 404-411.

[23] Richardson, J., Nietzsche's New Darwinism, Oxford University Press, Oxford, 2004.

[24] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I, op. cit., p. 352.

[25] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 281-286.

[26] Ibid., pp. 294-295.

[27] Nietzsche, F., La gaya ciencia, op. cit., pp. 65-66.

[28] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 304.

[29] Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, op. cit., pp. 266-271.

[30] Conway, D. W., Nietzsche y lo político, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, p. 15.

[31] Sauquillo, J., «Fascinación y terror ante la modernidad: Nietzsche, lector de Baudelaire», en Sanz Burgos, R. (coord.), Nietzsche: modernidad y política, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 17-76.

[32] Nehamas, A., Nietzsche. La vida como literatura, Fondo de Cultura Económica/Turner, Ciudad de México/Madrid, 2002.

[33] Klossowski, P., Nietzsche y el círculo vicioso, Altamira, Buenos Aires, 1995, p. 129.

[34] Esposito, R., Bíos. Biopolítica y filosofía, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, pp. 153-154.

[35] Ibid., p. 156.

[36] Ibid., p. 157.

[37] Ibid., pp. 159-160.

[38] Lukács, G., El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, op. cit., p. 538.

[39] Polo, J., «Economía y biología. La decisiva influencia del naturalismo en la construcción teórica de la Economía Política», Daimon. Revista Internacional de Filosofía, Universidad de Murcia, n.º 69 (2016), pp. 93-108.

[40] Fink, E., Nietzsche, op. cit., p. 23.

[41] Lukács, G., El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, op. cit., p. 299.

[42] Nietzsche, F., Ecce homo, op. cit., p. 142.

[43] Ibid., p. 144.

[44] Ibid., p. 145.

[45] Mann, Th., Schopenhauer, Nietzsche, Freud, op. cit., p. 109.

[46] Steiner, R., Friedrich Nietzsche. Un luchador contra su época,

Editorial Rudolf Steiner, Madrid, 2000, pp. 21-22.

[47] Nietzsche, F., El anticristo, op. cit., p. 90.

[48] Ibid., p. 38.

[49] Reboul, O., Nietzsche, crítico de Kant, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona/Ciudad de México, 1993, pp. 40-43.

[50] Nietzsche, F., «El certamen de Homero», en Obras completas. Volumen 1. Escritos de juventud, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 562-568.

[51] Safranski, R., Nietzsche. Biografía de su pensamiento, op. cit., p. 279.

[52] Nietzsche, F., La gaya ciencia, op. cit., p. 349.

[53] Ibid., p. 105.

[54] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 63.

[55] Sánchez, D., El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa, Síntesis, Madrid, 2004, pp. 128-140.

[56] Nietzsche, F., El anticristo, op. cit., p. 43.

[57] Nietzsche, F., Aurora, op. cit., p. 172.

[58] Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, op. cit., pp. 63-65.

[59] Nietzsche, F., El caminante y su sombra, op. cit., pp. 168-169.

[60] Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, op. cit., p. 78.

[61] Idem.

[62] Ibid., p. 80.

[63] Ibid., p. 81.

[64] Heine, H., Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

[65] Nietzsche, F., La genealogía de la moral, op. cit., p. 75.

[66] Ibid., pp. 77-78.

[67] Ibid., p. 75.

8. ¿Acaso podemos extirpar lo inextirpable?

Resulta desconcertante comprobar cómo ha querido ser utilizada la filosofía nietzscheana a la hora de poner en marcha discursos pretendidamente emancipadores. Un intenso estrabismo intelectual ha debido de operar de manera muy eficaz, desde luego. Escuchemos bien y prestemos minuciosa atención a sus palabras, pues Nietzsche nos advierte que cuando el anarquista, «como vocero de capas en declive de la sociedad», reclama con indignación más «justicia» o «igualdad de derechos», en realidad no sabe comprender por qué tienen que sufrir ellos[1]. Esas amargas quejas, que no son más que una «pulsión vengativa», proceden de la debilidad y la impotencia. Los revolucionarios, asevera Nietzsche, atribuyen su malestar y su sufrimiento a otros, es decir, buscan culpables externos al propio padecimiento. Es en ese sentido que cristianos, anarquistas y socialistas comparten una misma estructura moral e intelectual.

El cristiano y el anarquista —ambos son décadents—. Pero incluso cuando el cristiano condena, denigra y mancilla el mundo, lo hace a partir del mismo instinto con el que el obrero socialista condena, denigra y mancilla a la sociedad: el «juicio final» mismo es también el dulce consuelo de la venganza —la revolución, como la aguarda el trabajador socialista, solo que pensada como algo más lejano… —. El mismo «más allá».[2]

La revolución socialista, en su íntima consistencia moral, no es más que una réplica moderna del juicio final cristiano. Revolución y Juicio han operado, para las capas inferiores del populacho, como «el dulce consuelo de la venganza». Ambos «momentos» constituyen, en la imaginación de los débiles, un punto de llegada definitivo o culminante en el que al fin quedarán redimidos de sus

dolores; y será entonces cuando los «malvados» —o los «explotadores»— pagarán muy cara su bestial prepotencia. Los socialistas recurren siempre al «instinto cristiano»; he ahí su más refinado ardid.

Nietzsche aseveraba, con irreprimible sarcasmo, que todos aquellos que buscan profundas injusticias en el plano social no son sino «impotentes resentidos» cuyo único consuelo, para no admitir su ignominiosa debilidad y su autoculpable postración, reside en hallar una causalidad extrínseca que dé cuenta de sus males. Desde la perspectiva nietzscheana, por lo tanto, es del todo improcedente buscar una responsabilidad en las estructuras políticas y económicas del orden vigente cuando tratamos de explicar el sufrimiento y la condición miserable de amplias capas de la población. También el neoliberalismo, como bien sabemos a estas alturas de la historia, ha querido convencernos de que el individuo siempre es el único responsable de su propia situación. ¡Oh, descubrimiento «insólito» el que hacemos aquí! Nietzsche nos espeta en la cara que el «sistema» no es el causante del padecimiento atroz de las capas populares; el sistema económico-político jamás es responsable del sojuzgamiento de las masas ni de la mísera pobreza sufrida por millones de seres humanos. Culpar al sistema de todos esos «males», añade, es propio de criaturas enfermas, impotentes y resentidas.

En 1956, Ludwig von Mises publicó en Nueva York una obrita que llevaba por título The Anti-Capitalistic Mentality. En ella, el teórico austríaco trazaba una suerte de caracterización de dicha «mentalidad», y aseguraba que su origen debe rastrearse en el «resentimiento» que los perdedores del juego profesan y propalan contra los triunfadores[3]. En la sociedad capitalista uno siempre ocupa el lugar que merece, en función de sus aptitudes y sus esfuerzos; pero los derrotados, aquellos que no han sabido adoptar una estrategia lo suficientemente inteligente para triunfar y medrar en el orden social, alimentan de manera refleja un terrible complejo de inferioridad, por lo que se sienten terriblemente humillados cuando contemplan la vida de aquellos que supieron abrirse camino. Los que vegetan en los lugares más «bajos» de la organización social regurgitan su odio contra todos aquellos que han sido más hábiles que ellos, asegura Mises, y de ahí proceden todas las invectivas anticapitalistas. Lejos de reconocer la superior

capacidad de los que están en la cúspide, los fracasados prefieren buscar un chivo expiatorio que dé cuenta de su propio fracaso. Es entonces cuando empiezan a gritar, con acidez malsana, que la terrible injusticia del sistema es la que los ha situado en una posición subalterna y marginal. El fracaso, según piensan estos envidiosos y resentidos, nunca les es imputable a ellos mismos; son las estructuras económicas imperantes, a las que consideran perversas y criminales, el origen último de sus desgracias.

Lejos de comprender el sentido meritocrático de todas las posiciones sociales —al asumir que cada uno ocupa el lugar que le corresponde, en función de su propio esfuerzo y talento—, se afanan en responsabilizar de su situación a las élites económicas, a las oligarquías, a los ricos o a los poderosos. No comprende, ese «rebelde resentido» —la expresión es de Mises, pero bien podría ser de Nietzsche—, que no hay pobres, sino perdedores; uno mismo, y nada más que uno mismo, es responsable de lo que tiene en esta vida. ¡Cuánta sintonía entre este discurso, matriz del neoliberalismo, y aquellas otras invectivas lanzadas por Nietzsche contra socialistas y anarquistas! Toda «mentalidad anticapitalista», concluía Mises, procede del «resentimiento» que envenena el espíritu de los perdedores quienes no soportan la humillación de saberse inútiles e ineptos y, en el fondo, envidian a los triunfadores. ¿Les resulta familiar esta forma de argumentar? Como diría Nietzsche, esos infectos predicadores de la «emancipación social» son criaturas enfermizas que, espoleadas por una ponzoñosa moralidad reactiva, destilan sus tóxicas soflamas contra los poderosos y los amos. Los flojos y los derrotados no soportan el aroma victorioso de los «señores», de los poderosos; y eso sucede porque alguien les enseñó a no soportarlo… alguien los envenenó con una moralidad igualitarista y antiaristocrática. Ese «alguien», para Nietzsche, tiene muchos nombres: Sócrates, Cristo, Rousseau, socialismo, anarquismo, democracia…

Hablaba permanentemente del «valor natural del egoísmo»[4], y apuntaba que se carece de lo mejor cuando empieza a escasear; ese axioma es válido para los individuos y también para los pueblos. La «vida ascendente» es egoísta y atacante, y se sitúa en las antípodas de la «vida degenerante», que ya se ha tornado timorata, débil y altruista[5]. Nuestra «suavización de las costumbres» no es más que

un síntoma inequívoco de decadencia, revestido de fementida virtud[6]. El arte verdadero, en ese mismo sentido, requiere de cierta excitabilidad fisiológica, de una embriaguez potenciadora y desbordante. Subvertir la inherente decadencia de la cultura cristiana y de la sociedad democrática implicaría, como ya vimos, hacer brotar de nuevo aquellas pulsiones combativas que en algún lamentable momento resultaron estigmatizadas; recuperar «la embriaguez de la fiesta, del combate, de la proeza, de la victoria, de todos los movimientos extremos; la embriaguez de la crueldad; la embriaguez de la destrucción»[7]. Aquellas épocas definidas por un «derroche de vida», vigorosos tiempos comandados por culturas aristocráticas, son duras y belicosas. Son épocas y culturas que desprecian el «amor al prójimo», que abominan de la compasión por ser esta un sentimiento hostil a la vida. «Nuestras virtudes están condicionadas, han sido provocadas por nuestra debilidad… La "igualdad", cierta igualación real, que queda expresada en la teoría de los "derechos iguales", forma parte esencial de la decadencia»[8]. Las instituciones más emblemáticas del liberalismo político «socavan la voluntad de poder» y propician el triunfo del «animal gregario».

Y es que la auténtica libertad, para Nietzsche, supone una potenciación exacerbada de aquellos «instintos viriles» que se deleitan con el frenesí de la violencia, con el combate librado en el filo del abismo. El tipo más elevado de hombre, pero también el tipo más elevado de pueblo, gustan de vivir en el vértigo del «gran peligro»[9]. No hay parentesco alguno con la libertad que figura en el frontispicio de los ideales ilustrados, por lo tanto; un concepto demasiado melindroso, demasiado alejado de la batalla. Nietzsche no deseaba una libertad «civilizada»; él quería la libertad de las bestias indómitas, que solo se sujetan a su propia norma (esto es, a la ley del más fuerte); la libertad del individuo poderoso que sabe imponer y avasallar. A tenor de lo dicho, no debe minusvalorarse la circunstancia de que estos exaltados himnos al código guerrero, como señaló Norbert Elias, fueran espléndidamente acogidos por muchos sectores de la burguesía reaccionaria del Segundo Reich alemán, pues alimentaban un discurso del que podían extraer mucha rentabilidad sociopolítica[10].

Hallaríamos esa misa visión, poco después, en Oswald Spengler,

conspicuo exponente de aquella Konservative Revolution que surgió en el mundo intelectual germano tras la Primera Guerra Mundial. Este manejó de manera nietzscheana una concepción de la vida radicalmente belicosa, expansivamente mordiente; vida y lucha son idénticos —según se afirmaba de manera tajante— y los seres humanos no pueden escapar de esa condición, por mucha verborrea sentimental que empleen los pacifistas. «El hombre es un animal de rapiña»[11]. El sustrato último de la existencia es el combate, la pugna incesante; el hombre, como animal combativo que es, no puede pretender sustraerse a este indefectible destino:

El animal de rapiña es la forma suprema de la vida movediza. Significa el máximo de libertad con respecto a otros y para sí misma, el máximo de responsabilidad propia, de soledad, el extremo de la necesidad de afirmarse luchando, venciendo, aniquilando. Al tipo humano confiérele un alto rango el ser un animal de rapiña.[12]

La vida, incluida la humana, no puede convivir de manera pacífica con la alteridad; como voluntad de poder que es, la vida no puede dejar de afirmarse en la lucha. «Por el contrario, la táctica de su vida es la de un animal de rapiña, magnífico, valiente, astuto, cruel. Vive atacando, matando y aniquilando. Quiere ser señor desde que existe»[13]. La vida noble, exactamente igual que en Nietzsche, es la vida cruel; una vida que no retrocede amedrentada, pues es capaz de enseñorearse destruyendo sin piedad todo aquello que obstaculiza su máxima expansión.

El espíritu guerrero del hombre fuerte no conoce la tierna conmiseración decadente ni la cobardía pacifista de un animal enfermizo:

El alma de este fuerte solitario es totalmente guerrera […] Conoce la embriaguez del deleite, cuando el cuchillo corta la carne en el cuerpo enemigo, cuando el olor de la sangre y el jadeo penetra en

los sentidos triunfantes. Todo «varón» verdadero, aun en los estadios primitivos de las culturas, percibe en su alma a veces el dormido rescoldo de esa alma primitiva. Aquí no hay el menor rastro de esa mísera comprobación: que algo es «útil», que algo «ahorra trabajo». Y mucho menos siente el hombre primitivo ese desdentado sentimiento de la compasión, de la reconciliación, del anhelo hacia la paz. En cambio, siente hondamente el orgullo de ser temido, admirado, odiado por su fuerza y su ventura; siente el afán de venganza en todo, ya sean seres vivos o cosas, que menoscaban ese orgullo, aun solo por existir.[14]

La vida incandescente todavía fluye por debajo de las costras blandengues de la civilización. Pero solo los grandes hombres saben desasirse de ese zafio utilitarismo pequeñoburgués, aprestándose con valor al ardiente combate.

Porque la explosión bélica, ya lo descubrimos en Nietzsche, nos reconectaría con aquella vibración cruel y primitiva que, más allá de todos los artificios moralistas, aún late en el fondo esencial de la vida. Es una glorificación de la guerra, comprendida como erupción majestuosa de las grandes energías vitales adormecidas por el pacifismo democrático; una apología de la gran salud animalizada. Todas estas nociones habían sido largamente vilipendiadas por siglos de humanismo cristiano, pero ahora podrían recobrar su viejo prestigio. Ulteriormente, también encontraríamos ecos de todo ello en Ernst Jünger[15]. Thomas Mann, en el breve y agudo ensayo que ya hemos citado, tenía duras palabras contra todas aquellas bravuconadas de Nietzsche (al cual, por otro lado, siempre tomó como un ídolo cultural). Señalaba Mann que su querido filósofo solo conoció de primera mano la anticuada guerra de 1870, en la que aún se emplearon fusiles de aguja; por ello, desde su proclamado odio al pacifismo filantrópico, podía entregarse complacido a ensoñaciones poético-guerreras. Él nunca llegó a ver esas matanzas tecnológicas y masivas que arrasaron Europa; de estas, piensa Mann, poca revitalización de las energías culturales podría haberse extraído[16]. Si Nietzsche hubiese contemplado las dantescas hecatombes del siglo XX, ¿hubiera perseverado en sus deseos de alcanzar una barbarie rejuvenecedora?

Pero, más allá de las exaltaciones retóricas de la «crueldad guerrera», que sin duda están presentes en su pensamiento (ya hablamos de todo ello en el capítulo cuatro («No hay metáforas inocentes»), al comentar el asunto de la Kultur), nos interesa comprender el significado profundo de las «lecturas» que hizo Nietzsche en relación con los grandes procesos políticos de su tiempo. Nos interesa comprobar y certificar, por ejemplo, que siempre rechazó con amargura la implantación del sufragio universal por suponer este el triunfo de los más débiles, esto es, un sistema en virtud del cual las naturalezas más bajas se imponen a las superiores y más contrastadas. A sus ojos, semejante conquista democrática representaba el triunfo de la mediocridad, una sucia hegemonía de los hombres inferiores. Resulta palpable su incapacidad manifiesta a la hora de comprender y valorar el mecanismo democrático; no podía admitir que la «mayoría» tuviese la legitimidad de determinar el rumbo colectivo precisamente a través del sufragio universal[17]. La «supersticiosa» creencia en la igualdad, encarnada en todos esos representantes de la decadencia y el resentimiento (demócratas radicales, sufragistas, jacobinos o socialistas), desembocaba de manera irremisible en un marasmo de mediocridad; un lodazal en el que terminaban sucumbiendo las naturalezas superiores.

«Ya todo se ha convertido en plebe»: he ahí un quejumbroso pensamiento en el que acaso pudiéramos detectar una peculiar mezcla de rabia y melancolía. Pero si el sufragio universal era un producto eminentemente moderno, también lo era ese mercado capitalista en el que se imponían los más fuertes tras una cruenta batalla librada en los charcos industriales de la «libre competencia». La sociedad capitalista, en este sentido, propiciaba una interminable lucha social en la que únicamente los más poderosos sobrevivían. Y, contra esto último, Nietzsche no parecía tener palabras enconadas que mostraran su indignación. El desasosiego que le produce la sociedad moderna crece en su pecho cuando contempla —con asco y horror— el espectáculo de los procesos democratizadores: ideales ilustrados que promulgan la igualdad de derechos o socialistas y anarquistas persiguiendo con ahínco la justicia social. Sin embargo, ese mismo desasosiego no atenaza su garganta cuando observa otro espectáculo igual de moderno, a saber: las masas depauperadas y famélicas que sufren explotación salvaje e injusticia sistémica. No;

sus cuerdas vocales no se inflamarán para vociferar contra ese modernísimo y truculento drama.

En su visión del mundo, digámoslo una vez más, el litigio primordial no respondía a los antagonismos económico-políticos de un determinado orden social. Estructuración de la propiedad, régimen salarial o relaciones de producción no significaban gran cosa para él, al menos en un sentido ontológico, pues pensaba que la lucha y el combate se hallaban incardinados en la estructura última y profunda del ser. Por eso no tienen razón algunos autores, como, por ejemplo, Gianni Vattimo, cuando sostienen que Nietzsche abrió una nueva era de «pensamiento posmetafísico», esto es, como si en él y a partir de él ya no hubiera posibilidad de hallar un «fundamento último». Porque Nietzsche, como veremos con más detalle en el próximo capítulo, sí se manejaba con la hipótesis de un principio último de la realidad, el primero de todos, el que da forma a todo lo real: la pugna por el poder. Y en una filosofía tal, la batalla se presenta como inextinguible; por ello, el combate sin cuartel acontece más allá —o más acá— de todos los órdenes políticos y económicos paridos por la historia humana (aunque, debemos matizarlo, para Nietzsche algunos órdenes sociales se «ajustan» mejor que otros a esa realidad primigenia). La eterna batalla es verdaderamente cósmica; se halla inscrita en el ser de todo lo ente y no responde a circunstancias meramente político-sociales. Y es que su vitalismo era, en cierto modo, una ontología de la guerra.

Desde tales presupuestos, los proyectos políticos de signo igualitarista (democracia, anarquismo o socialismo) solo podían enjuiciarse y valorarse con unas olímpicas dosis de condescendencia, desprecio y odio. Esos miserables emancipadores, según pensaba Nietzsche, no querían comprender que la realidad última de la vida estaba tejida con unos mimbres inmodificables. La desigualdad, la explotación de unos a manos de otros, las relaciones de dominio… todas estas realidades jamás serán eliminadas, ni tan siquiera aliviadas o atenuadas. Pero no solo se trata de que no puedan modificarse, toda vez que tales proyectos pretenden ingenuamente contravenir el curso natural de la vida y el orden último del mundo; es que, además, querer hacerlo es un síntoma inequívoco de enfermedad moral. Nietzsche, en ese sentido, podría

aparecer como un ignorante en materia económica y sociológica, algo que no es del todo cierto, pero de su ontología se desprendía indefectiblemente una cierta visión de lo que jamás podría ocurrir en el mundo humano: la emancipación de los excluidos y empobrecidos o el fin de la explotación de las masas trabajadoras. Son los alentadores de cierta moral de rebaño, los «asquerosos predicadores de la igualdad», sin embargo, los que han pretendido —con ingenuidad y con perfidia— modificar lo inmodificable.

En Zur Genealogie der Moral se observa una estrecha conexión entre la moral aristocrática y la potencia física predispuesta a la lucha:

> Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como condición previa una poderosa corporalidad, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que es la causa de su conservación: la guerra, la aventura, la caza, la danza, los juegos de lucha y, en general, cuanto implique un obrar fuerte, libre y con ánimo alegre.[18]

Esa alegría de la potencia vital, esa nobleza que combatía y guerreaba sin cortapisas, fue calumniada por la debilidad de los esclavos y por la espiritualidad de los «sacerdotes», consumándose así una infame y decisiva transvaloración: los «débiles» consiguieron que sobre aquellos valores guerreros pesara la sombra de lo «malo». Obsérvese, empero, que fueron lo bastante ágiles y astutos como para conseguirlo. Sin embargo, comprobamos que Nietzsche sigue honrando y prestigiando a los «nobles», a pesar de tan humillante derrota, y que, asimismo, sigue repudiando a los «débiles esclavos», resultándole indiferente que estos hubieran obtenido al final una clamorosa victoria. ¿Qué es, entonces, lo que admiraba en unos y detestaba en otros? ¿Acaso un noble derrotado sigue siendo, en su espléndida derrota, un «tipo humano» bello y elevado, mientras que un esclavo victorioso también sigue siendo, en su infame victoria, un «tipo humano» irremediablemente enfermo y decadente? Estas preguntas son muy pertinentes. ¿Adónde «regresa» con su prospección genealógica? ¿A qué playa

arcaica consigue arribar? ¿Qué lugar y qué momento serán aquellos en los que Nietzsche parece haber descubierto el rastro de los arquetipos prístinos? ¿Con qué «naturalezas nobles» se topa en esa indagación retrospectiva, siendo así que a partir de ellas traza el origen de una progresiva e imparable decadencia? Y en cuanto a lo «bueno» originario (es decir, lo que se consideraba «bueno» antes de la gran perversión), ¿era bueno porque así lo habían establecido los nobles o, por el contrario, los nobles se habían acogido a ese código de valores porque estos eran, de algún modo, buenos en sí mismos? En otro lugar señalará que los hombres de estirpe aristocrática son aquellos que se experimentan a sí mismos como determinadores de los valores, sin necesidad de apelar a cualquier otra instancia exterior: «Lo que me es perjudicial es perjudicial en sí mismo». «Valorar», para ellos, es sinónimo de «autoglorificación»; instauran los valores como ejercitación de un poder sobreabundante que tiene que desbordarse[19]. El aristócrata, así, establece la dignidad de las cosas; él decide qué es lo bueno y qué es lo malo.

Nietzsche alardeaba de su «sentido histórico», pero, en realidad, su investigación «genealógica» poco tenía que ver con una investigación historiográfica documentada y contextualizada[20]. Lo que hallamos en esas páginas se asemeja, en verdad, a una suerte de filosofía de la historia en la que contienden, desde hace siglos, los «sanos» y los «enfermos»; todo ello envuelto en un atroz pesimismo, puesto que los enfermos van ganando en esa dialéctica histórico-espiritual. El «modo de valoración noble», aunque nunca se extinguió o se apagó del todo, lleva muchos siglos perdiendo la batalla en el seno de la civilización occidental. ¿Una batalla que fue y es solo cultural, o también sociopolítica? Porque, eso sí, aquí saltarán con mucha celeridad y vehemencia los que siempre se hallan dispuestos a convertir toda esta semántica nietzscheana en un juego metafórico arguyendo que semejante aristocratismo es meramente «espiritual». El propio Nietzsche, sin embargo, vendría a desmentirlos en el parágrafo 4 de la primera parte (o Tratado primero) de La genealogía de la moral, en el que con mucha claridad apuntaba que «noble», en un sentido social —o estamental —, constituye el concepto básico a partir del cual se desarrollaron ulteriormente nociones como «alma noble» o «carácter elevado». Es decir, el «modo noble de valorar» fue generado, sostenido y recreado por unos estamentos aristocráticos que eran tales en un

sentido, literalmente, sociológico. Son innegables, por ende, las connotaciones políticas del discurso nietzscheano.

Pero sigamos. Semejante transmutación, argüía Nietzsche, procedía del «odio de la impotencia», una jugada magistral ejecutada por esos «enfermos» que no soportaban aquella esplendorosa y quíntuple ecuación por medio de la cual lo bueno, lo noble, lo poderoso, lo bello y lo feliz fulgían, sin lugar a duda, como valores equivalentes, consustanciales los unos a los otros. Y a partir de entonces, una moral ya transmutada empezó a decir lo siguiente:

¡Solo los desgraciados son buenos; solo los pobres, impotentes y bajos son buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los feos son los únicos píos, los únicos bienaventurados a los ojos de Dios, solo para ellos hay bienaventuranza, mientras que vosotros, los nobles y potentes, vosotros sois por toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, y vosotros seréis también eternamente los desdichados, los malditos y condenados![21]

Nietzsche, a renglón seguido, aseveraba de forma enigmática: «Ya se sabe quién ha heredado esta transvaloración judía…»[22]. Se está refiriendo, a nuestro juicio, al movimiento democrático en general y al movimiento socialista en particular, como mórbidos herederos seculares de aquella primera decadencia. El Renacimiento podría ser interpretado como un breve despertar del viejo espíritu griego; pero, de inmediato, Judea triunfó (una vez más y con intensidad renovada) gracias a la Reforma luterana. Aunque, a juicio de Nietzsche, será el eje Ilustración-Revolución el que termine representando la más hedionda apoteosis de semejante deriva cancerosa. Los procesos democratizadores, incluidos el socialismo y el anarquismo, no serán sino los últimos estertores de la secular degeneración.

La metáfora zoológica por él empleada es de veras sintomática:

Que los corderos vean con malos ojos a las grandes aves rapaces nada tiene de extraño: solo que eso no es razón alguna para tomar a mal a las grandes aves rapaces que cojan pequeños corderos […] Exigir de la fuerza que no se manifieste como fuerza, que no sea un querer debelar, un querer someter, un querer enseñorearse, una sed de enemigos y resistencias y triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se manifieste como fuerza.[23]

Pretender corregir ese desequilibrio de fuerzas, a través de una torticera maniobra por medio de la cual se consigue imputar la «maldad» al insuprimible hecho de que un ave rapaz debe atrapar con sus garras al cordero, es un ardid de los débiles corderos. Los oprimidos y los pisoteados, dice Nietzsche, llevados de «la astucia de la impotencia», consiguieron establecer que «bueno» era el que no atacaba, el que no hería a nadie o el que no jugaba para ganar y destruir al contrincante[24]. De su extremada debilidad y de su impotencia vital emergió esa «moralidad de corderillos», esa pútrida moral de esclavos; así convirtieron la debilidad en un mérito, en un signo de bondad. El parágrafo 14 de la tercera parte de La genealogía de la moral es crucial en toda esta cuestión. Seres vengativos y reactivos, enfermos y malogrados de toda laya, urdieron con inquina «la conjura de los dolientes contra los bien plantados y victoriosos»[25]. El cristianismo persuadió a todos los fracasados, a los «desechos y escorias de la humanidad», de que ellos tenían dignidad —incluso más que nadie—, una pueril y venenosa enseñanza que, modernamente, desembocó en esa consigna que reza: «idénticos derechos para todos», síntesis de todas las enfermedades culturales[26]. Fue ese judeocristianismo, al hacer prevalecer sus instintos vengativos, el que «con el resentimiento de las masas ha forjado su arma capital contra nosotros, contra todos los seres aristocráticos, joviales y generosos que hay, contra nuestra felicidad en la tierra»[27]. Obsérvese cómo Nietzsche, que cierra ese parágrafo diciendo que el cristianismo no es más que la «rebelión» de todo lo que se arrastra por el suelo contra lo que tiene «altura», emplea la primera persona del plural.

¿Qué es lo que pretenden esos predicadores de la revolución igualitaria? «Andan por entre nosotros como reproches en persona,

como advertencias que se nos hacen, como si la salud, la gallardía, la fuerza, el orgullo, la sensación de poder fuesen de suyo cosas viciosas por las que algún día se tuviese que hacer penitencia, una amarga penitencia»[28]. Estos envenenadores de la vida siempre llevan en la boca la palabra «justicia», dice Nietzsche, mas no representan sino la lucha de lo enfermo contra lo sano. Todos ellos son portadores de un gran resentimiento; son unos «desafortunados y agusanados fisiológicamente», pero consiguen inyectar dosis de «mala conciencia» en los poderosos. Estos sucumben cuando empiezan a avergonzarse de su propia fuerza y de su propia felicidad; claudican cuando empiezan a cargar en su propia conciencia el sufrimiento de los débiles y derrotados[29]. ¡La fuerza victoriosa —así lo grita Nietzsche una y otra vez— jamás debería rebajarse a un estado de conmiseración auxiliadora! El privilegiado puede y debe ganar, sin ejercer de «médico» de lo más bajo. El poderoso debe mantenerse a una más que prudente distancia de lo enfermo y malogrado; no puede ensuciarse ni reblandecerse con espurios elementos de «compasión»[30].

La crueldad, que pretende ser extirpada por el «cristianismo democrático-socialista», valdría decir apelando a la propia semántica nietzscheana, es, sin embargo, la manifestación genuina de una vida verdaderamente plena:

> Me parece que repugna a la delicadeza de estos mansos animales domésticos (es decir, de los hombres modernos; es decir, de nosotros mismos), y todavía más a su tartufería, representarse con toda su fuerza hasta qué punto la crueldad constituye la gran alegría festiva de la humanidad primitiva e incluso está mezclada como ingrediente de casi todas sus alegrías […] Ver sufrir sienta bien, hacer sufrir todavía mejor.[31]

> He ahí un viejo principio «humano, demasiado humano»; un principio que, por lo demás, «también los monos suscribirían»[32]. Cuando la humanidad todavía no se avergonzaba de su crueldad, la vida era más alegre en la tierra. Pero después vino ese repugnante no a la esencia misma de la vida. «Me refiero al enfermizo

enternecimiento y moralización en virtud de los cuales el animal "hombre" termina por aprender a avergonzarse de todos sus instintos»[33]. Esa suavización de las costumbres vino a destruir aquella temible animalidad que anidaba en la prístina y jovial humanidad, cuando el masivo envenenamiento socrático-platónico y judeocristiano todavía no había triunfado por doquier. Los demócratas y los socialistas, ya en la era moderna, vendrían a culminar ese ignominioso proceso de aniquilación de la «bestia humana».

La imagen de un mundo enteramente pacificado y virtuoso es, para la mirada nietzscheana, una utopía construida contra la vida, contra su espontaneidad dinámica, contra su dinamismo avasallante y contra su intrínseca acometividad. Toda moralidad que condene la heroicidad de la violencia, por ende, aparecerá como un brebaje podrido que merma y desactiva el núcleo mismo de la vida. La sociedad aséptica que quiere desterrar el sufrimiento y la muerte es, sencillamente, una sociedad enferma y malograda que no puede penetrar en la médula misma de la alegría vital. Porque sin crueldad no hay fiesta; así lo enseña la más antigua historia de los hombres. Suspira Nietzsche por recuperar de algún modo la potencia lúdica de ese animal que todavía late en el fondo de algunos hombres; sueña con la revivificación de aquella criatura que no se devoraba a sí misma con el mejunje del remordimiento compasivo, que no se enfurecía consigo misma por resultar victoriosa y arrolladora, que no se sentía mal por desplegar su mordiente fuerza. El ojo nietzscheano, situado en ese marco, pudo columbrar en las instituciones del liberalismo político un corrosivo menoscabo del ardor guerrero. Eran instituciones que venían a socavar de raíz la voluntad de poder, bloqueando la espontaneidad del «animal humano» más salvaje. Y aquello que todavía no había sido domesticado por la moral cristiana, lo que aún podía permanecer incólume, terminó de sucumbir bajo el mórbido influjo del republicanismo democrático moderno. La proclamación jeffersoniana de la felicidad como derecho inalienable de todos los hombres no podía ser sino un síntoma más de la gran decadencia; la igualdad de derechos, declarada para todos los hombres y las mujeres del mundo, era una horrísona calamidad. La «protección social» o la «solidaridad colectiva», reclamadas por socialistas y anarquistas, no eran más que el último estertor de una milenaria

decadencia cultural.

Con el fin de apuntalar lo dicho hasta el momento, podemos leer con atención otro de los pasajes más explícitos de la obra de Nietzsche:

Hablar de lo justo y lo injusto en sí carece de todo sentido; como es natural, herir, violar, saquear, aniquilar no pueden ser cosas «injustas» en sí, toda vez que la vida actúa esencialmente, a saber, en sus funciones básicas, hiriendo, violando, saqueando, aniquilando, y no puede ser pensada en modo alguno sin ese carácter.[34]

Desde un punto de vista estrictamente biológico, resulta absurdo tratar de contravenir, interrumpir o regular esa «auténtica voluntad de vida» que se despliega de manera beligerante en aras del incremento de poder. Porque, concluye Nietzsche, un ordenamiento jurídico que hubiera sido pergeñado como un «instrumento contra toda lucha en general, por ejemplo, cortado por el patrón comunista de Dühring de que toda voluntad debe tomar como su igual a toda otra voluntad, sería un principio hostil a la vida, destructor y disolvente del hombre, un atentado contra el futuro del hombre, un signo de cansancio, un camino subrepticio hacia la nada»[35]. La pulsión agonística de la vida, por medio de la cual unos seres humanos aplastarán o dominarán de manera irremediable a otros, no debiera ser suspendida o atenuada apelando a instancias «extravitales». El derecho, si se entiende o aplica de forma democrática —«ley del más débil»—, aparecerá, para Nietzsche, como un dispositivo esencialmente decadente y enemigo de la vida.

El moderno capitalismo, lo aventuramos aquí, encarnaría a la perfección esa lucha por la supervivencia vital, esa pugna radical de unas voluntades que —como asevera Nietzsche— siempre quieren avasallar y sobreponerse a las otras:

De acuerdo con mi representación, cada cuerpo específico aspira a dominar el espacio entero y a extender su fuerza (su voluntad de poder) y a repeler todo lo que se opone a su expansión. Pero tropieza constantemente con aspiraciones iguales de otros cuerpos y acaba arreglándose («uniéndose») con aquellos que le son bastante afines: así conspiran entonces juntos para lograr el poder. Y el proceso continúa…[36]

Este pasaje recuerda mucho al «estado de naturaleza» de Hobbes, pero también alberga cierta afinidad con todos aquellos modelos trazados por los teóricos liberales ortodoxos, fundados en el individualismo metodológico: individuos atomizados, competitivos y maximizadores de la propia utilidad. Nietzsche habla de «centros de fuerza» cuya lógica ínsita, irreprimible, es la acumulación de más poder, siempre en una relación agonística con los otros centros de fuerza. Solo el socialismo, como un pestífero cristianismo modernizado, y también cierto humanitarismo burgués reformista, pueden aspirar a reducir el carácter de lucha inmisericorde que constituye la esencia misma de la vida. La cosmovisión nietzscheana se acoplaría de manera ergonómica a la cosmovisión del liberalismo económico más extremo, toda vez que únicamente en el marco agonístico de un radical laissez faire —en el que prevalezca la más cruda competencia y, por ende, la victoria inapelable del más fuerte— podría encauzarse, quizás, aquella despiadada voluntad de poder que late, según Nietzsche, en el fondo terrible de la vida.

---

[1] Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, op. cit., p. 113.

[2] Ibid., p. 114.

[3] Mises, L. v., La mentalidad anticapitalista, Unión Editorial, Madrid, 2011, pp. 23-26.

[4] Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, op. cit., p. 112.

[5] Ibid., pp. 114-115.

[6] Ibid., p. 118.

[7] Ibid., p. 96.

[8] Ibid., p. 119.

[9] Ibid., pp. 120-121.

[10] Elias, N., «Nietzsche y el éthos guerrero», en Moraleja, A. (coord.), Nietzsche y la «gran política». Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano, Cuaderno Gris, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, Madrid, 2001, pp. 107-112.

[11] Spengler, O., El hombre y la técnica, Espasa-Calpe, Madrid, 1967, p. 19.

[12] Ibid., p. 21.

[13] Ibid., p. 24.

[14] Ibid., p. 32.

[15] Jünger, E., Tempestades de acero; seguido de «El bosquecillo 125» y «El estallido de la Guerra de 1914», Tusquets, Barcelona, 2005.

[16] Mann, Th., Schopenhauer, Nietzsche, Freud, op. cit., pp. 118-119.

[17] Nietzsche, F., El caminante y su sombra, op. cit., pp. 142-143.

[18] Nietzsche, F., La genealogía de la moral, op. cit., pp. 63-64.

[19] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 282.

[20] Berkowitz, P., Nietzsche. La ética de un inmoralista, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 96-132.

[21] Nietzsche, F., La genealogía de la moral, op. cit., p. 65.

[22] Idem.

[23] Ibid., p. 80.

[24] Ibid., p. 81.

[25] Ibid., p. 193.

[26] Nietzsche, F., El anticristo, op. cit., p. 83.

[27] Ibid., pp. 83-84.

[28] Nietzsche, F., La genealogía de la moral, op. cit., p. 194.

[29] Ibid., p. 195.

[30] Ibid., p. 196.

[31] Ibid., pp. 108-109.

[32] Ibid., p. 109.

[33] Ibid., p. 110.

[34] Ibid., p. 122.

[35] Ibid., p. 123.

[36] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV, op. cit., p. 603.

9. El último metafísico

Gianni Vattimo se ha empecinado en señalar que la imagen de «filósofo desmitificador» es la que mejor se corresponde con el nervio profundo de la obra nietzscheana. Su tarea primordial habría sido, por lo tanto, la de retirar múltiples y abigarradas máscaras mistificadoras-encubridoras, para mostrar así el sentido oculto —o, quizá, la ausencia misma de todo sentido— que latía tras las cosas más veneradas. Y el mito al que habría aplicado esa «actitud disolvente» con más pasión y denuedo sería, sin duda, el mito de la Verdad[1]. Es bien sabido que, en el Crepúsculo de los ídolos, Nietzsche narró cómo el «mundo verdadero» devino mera fábula, constatando que, con ese mismo movimiento de licuación, también terminó por extinguirse el «mundo aparente»[2]. Desde entonces, piensa Vattimo, sabemos que la «verdad» no es más que un juego lingüístico. Comprendimos que todos los andamiajes conceptuales, que tan sólidos y ajustados presuponíamos, no constituían un reflejo fiel de la realidad objetiva, pues no eran más que construcciones precarias que, en todo caso, nos otorgaban una mínima dosis de estabilidad cognitiva desde la cual afrontar con éxito adaptativo el devenir siempre cambiante de la vida. Pragmatismo, giro lingüístico y Posmodernidad, por ende, estarían prefigurados en el pensamiento nietzscheano.

Tras esas fortalezas conceptuales, además, Nietzsche habría descubierto una construcción poético-metafórica; con el paso del tiempo, empero, habríamos «olvidado» que dichos conceptos no eran más que metáforas «solidificadas»[3]. Sin embargo, el filósofo italiano localiza un problema importante:

Desmitificar quiere decir mostrar el alma de verdad, la estructura escondida (pero esta verdadera) de los mitos, el verdadero rostro que se esconde detrás de su máscara. Ahora bien, para ser un desmitificador o desenmascarador, a Nietzsche le falta justamente lo esencial, esto es, la fe en la posibilidad de llegar a una estructura

escondida, definitiva, que se revele como el núcleo verdadero por debajo de la fábula. De no ser así debería admitir, él también, una evidencia última en relación con la cual el mito y la fábula se revelan como tales. Sin embargo, la desmitificación y el desenmascaramiento son un aspecto innegable y predominante del pensamiento de Nietzsche. ¿Cómo se explica?[4]

Vattimo habría dado en el clavo a la hora de plantear o localizar el problema, pero, a nuestro modo de ver, no respondería correctamente a semejante cuestión, porque, en realidad, el pensamiento de Nietzsche sí remite a una «estructura escondida», a un «núcleo verdadero» y a una «evidencia última». Al retirar todas las máscaras, en efecto, llegaríamos a un fundamento último de todo lo real: la voluntad de poder.

También Henri Lefebvre quiso convencernos de que el sentido auténtico de la obra nietzscheana había consistido en mostrar los límites opresivos del logocentrismo occidental, siendo así que su «meditación poética» —capaz de adentrarse en las corrientes subterráneas de una cultura europea exánime y aletargada por efecto del contumaz racionalismo— se habría erigido como un rechazo contundente de todos los trayectos «reductores» de ese saber totalizador[5]. Pero si Nietzsche lo va demoliendo todo no es porque pretenda fundar algo nuevo (una ética, por ejemplo) o porque trate de rescatar otras instancias más profundas y verdaderas (el inconsciente, el deseo o el cuerpo); nada de eso, concluye Lefebvre. Nietzsche, simplemente, anhelaba combatir, cual eremita indomable y terrible, los artificios de la criminal y asfixiante metafísica; aspiraba, en última instancia, a «desenmascarar el juego del poder y burlarse de él (esquivando los golpes)»[6]. Pero ¿de verdad puede decirse que ese es su gesto filosófico más decisivo y significativo? Resulta muy desconcertante que pueda llegar a señalarse que su filosofía supone, antes que cualquier otra cosa, una crítica radical del poder y, al mismo tiempo, que se reconozca (apenas dos páginas antes) que el concepto de «voluntad de poder» remite, en Nietzsche, a una «concepción del mundo»[7].

Es el propio Lefebvre el que abunda en el asunto, y lo hace en unos

términos que nosotros compartimos:

La teoría de la voluntad de poder corresponde, por tanto, a una energética fundamental, pero compleja. No encuentra ante ella más que otras voluntades de poder, otras energías, diversas en la unidad y la relación recíproca. Reina al nivel sociopolítico; en la lucha por el poder, la voluntad de poder en estado puro, pudiéramos decir, se reconoce, puesto que no se ve más que a sí misma, pero este reconocimiento intensifica la lucha en lugar de superarla. La voluntad se descubre en el Estado, se revela, se desnuda. Pero se encuentra, además, en todas las relaciones, entre hombre y mujer, entre hijos y padres, y entre opresores y oprimidos (patrones y obreros).[8]

Tras la presentación de una caracterización semejante, aparece muy nítida la imposibilidad de descubrir en Nietzsche una suerte de «crítico del poder» cuando, precisamente, lo que dice es que todo es poder: las relaciones económicas, las relaciones entre hombres y mujeres, las relaciones entre países. Relaciones de poder… omnímodas e inquebrantables. Todo lo que existe y está vivo quiere imponerse a las otras existencias vivas; y no puede «no quererlo», puesto que se trata de un impulso consustancial a la vida misma, como ya tuvimos ocasión de ver. Para Nietzsche no hay un afuera del poder. La vida es un campo de batalla incruento cuyo fundamento es la imposibilidad absoluta de eliminar la sobrepujanza de fuerzas que luchan las unas contra las otras —entendámoslo de una vez, para no seguir fabulando y tejiendo filosofías imaginarias—.

Esa «energética fundamental» es, como bien señala Lefebvre, una visión del mundo. Así queda consignado en un famoso fragmento (de junio-julio de 1885), que empieza precisamente así: «¿Y sabéis qué es para mí “el mundo”?»[9]. El cosmos entero es, en la visión nietzscheana, una danza continua de fuerzas que tratan de sobreponerse las unas a las otras dibujando una lógica agonística irreductible. ¡Irreductible! Este adjetivo da la medida del asunto. La voluntad de poder solo tiene ante sí otras voluntades, que siempre

se le oponen. La relación con esas otras voluntades viene prefigurada, de manera inexorable, por la contienda. Sumidas en una excitabilidad mutua, las voluntades siempre desean sobreponerse a las otras. Y la lucha se prolongará ad infinitum. Pero esa ontología de la voluntad de poder (el ser de todo lo ente no es más que voluntad de poder, pura voluntad de lucha) se «traduce» en el mundo humano a través de una descarnada batalla. Hombres y mujeres se hallan inmiscuidos en esa inmanencia del combate. No hay escapatoria posible; hay que aplastar o ser aplastado. Ni el progreso de las leyes, ni los ideales educativos de la Ilustración, ni el reparto equitativo de la riqueza social… absolutamente nada de eso puede oponerse a la lógica profunda de todo lo existente, que tiene que ver con la guerra, con la competencia y con la lucha descarnada. No puede haber piedad, ni compasión, ni fraternidad. Porque la lógica ineluctable de la voluntad de poder, según admite el propio Lefebvre, «reina a nivel sociopolítico». Tras desprenderse de manera paulatina de ciertos elementos teóricos procedentes de Schopenhauer (todavía anclado en un mero «querer vivir»), Nietzsche «va comprendiendo que la búsqueda del poder rige las relaciones sociales tanto y quizá más que la búsqueda de beneficios, dinero y honores»[10]. No estamos hablando de un impulso psicosocial, meramente contextual y contingente. No; ese «querer dominar» remite a la composición y tendencia última de todo aquello que vive.

Bien es cierto, eso sí, que esa estructura profunda de la vida encuentra mejor canalización o acomodo en unos sistemas políticos que en otros. Hay órdenes sociales, así lo creía Nietzsche, más en consonancia con la vida y otros menos ajustados a ella. En un fragmento póstumo, como en otros tantos lugares de su obra, lo dice con claridad: «La democracia es como un racionalismo que triunfa y lucha contra el instinto: el último se deforma»[11]. En el léxico filosófico nietzscheano, el término «instinto» tiene una carga ontológico-vitalista; refiere, en suma, a esa voluntad de poder que constituye el fondo último de todo lo real, la composición última de todo lo viviente. Ya lo había anunciado Zaratustra: «En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder»[12]. Y, añade, la mecánica vital del mundo funciona de tal manera que el débil se pliega, irremisiblemente, a la voluntad del fuerte; pero, al mismo tiempo, no renuncia a un placer irresistible: someter, a su

vez, a todos aquellos que son aún más débiles que él mismo[13]. La jerarquía de sometimientos nunca se diluye, jamás cesa. «Solo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino —así te lo enseño yo— ¡voluntad de poder!»[14]. Y es por todo ello que para Nietzsche la democracia constituye el régimen político más contrario a la vida, toda vez que es un orden social en el que predomina una intencionalidad plebeya y niveladora que pretende abolir las desigualdades naturales y las asimetrías consustanciales que se derivan de la lucha por la existencia. El socialismo, que no es más que una radicalización mórbida de lo democrático, trata de construir un orden absolutamente antitético a la ontología de lo vivo. ¿Por qué? Porque pretende instaurar igualdad allí donde solo puede haber desigualdad radical, donde solo puede haber dominación de los fuertes y sometimiento de los débiles. La democracia y el socialismo son antivitales en ese sentido radical y ontológico; desean oponerse a dinámicas que proceden del fondo último de la vida. Una tesis terriblemente contundente, si somos capaces de asumirla con honradez.

Por todo ello, Nietzsche columbrará en Ecce homo el surgimiento de un «partido de la vida» que, de manera definitiva, habrá de poner fin a dos milenios de contranaturaleza o antinaturaleza. Desde luego, sus palabras producen cierto escalofrío:

Adelantemos nuestra mirada un siglo, supongamos que mi atentado contra los milenios de contranaturaleza y de violación del hombre tiene éxito. Aquel nuevo partido de la vida que tiene en sus manos la más grande de todas las tareas, la cría selectiva de la humanidad, incluida la inexorable aniquilación de todo lo degenerado y parasitario, hará posible de nuevo en la tierra aquella demasía de vida de la cual tendrá que volver a nacer el estado dionisíaco.[15]

Alguien podría encontrar en este párrafo una espeluznante prognosis del cataclismo político y cultural acaecido en el corazón de Europa en la tercera década del siglo XX. Nos habla de un «partido» que habrá de aniquilar sin contemplaciones a los elementos más débiles y nocivos del organismo social, trazando de

tal modo el proemio de un estadio superior de la humanidad que vendrá caracterizado por un nuevo y rejuvenecedor «exceso de vida». Pero ¿qué puede significar, desde un punto de vista ético-político, esa desabrida y acerada apología del «exceso de vida»? Desde luego, la presencia de un vocabulario abiertamente eugenésico en múltiples pasajes de la obra nietzscheana —«cría selectiva de la humanidad»— no puede despreciarse como una cuestión baladí o anecdótica. En alguno de esos «inocentes» y «alegóricos» apuntes llegó a sostener que todo matrimonio debería estar precedido por un protocolo médico, con el fin de impedir la propagación de los enfermos[16]. También dejó entrever su creencia en el mayor peso del factor hereditario, con respecto al factor ambiental-educativo, en lo relativo al carácter y a la conducta de las personas; típico pensamiento reaccionario, conservador y anti-ilustrado. Ni el mejor sistema educativo, afirma, podrá disimular una «sangre corrompida»[17]. En un fragmento de octubre-diciembre de 1876, encabezado con la frase «Porvenir en unos siglos», había plasmado otro edificante y muy «metafórico» pensamiento: «permitir la extinción de las malas razas, cría selectiva de las mejores»[18]. Estos truenos nietzscheanos, enfaticémoslo, se desplegaban en abierta polémica con las grandes corrientes ideológicas que tensaban y desgarraban su contemporaneidad, pues, en efecto, ese «partido de la vida» tendría que exterminar, sin piedad y con frenesí dionisíaco, todos los «partidos de la moral»; y entre estos se hallarían, claro está, el republicanismo democrático, el socialismo y el anarquismo. Para Nietzsche, estos últimos no eran sino vástagos del viejo cristianismo; de aquella «igualdad de las almas ante Dios» procedían todos los movimientos igualitaristas y democratizadores de la Modernidad. Contra todos ellos, sicarios de la «antivida» y portavoces de la enfermedad decadente, se habría de librar una guerra sin cuartel. ¿Se refiere solo a una guerra cultural y espiritual? Quizá no.

Los apologetas correrán, apresurados y con la lengua fuera, para recordarnos rápidamente el código alegórico de las invectivas nietzscheanas; pero no resultan creíbles. «En sus últimos escritos Nietzsche se despojará de los reparos que le impedían romper los discursos metafóricos y sacará abiertamente algunas consecuencias que permiten entrever aspectos alarmantes en la idea del superhombre»[19]. El «sí a la vida» tendrá que ser necesariamente

cruel, pues todo aquello que inhibe su crecimiento habrá de ser «aniquilado». No se puede negar que estos pensamientos están impregnados, hasta el tuétano, de biologismo; es más, en ellos encontramos algunas alusiones a las teorías de la decadencia racial, la herencia y el mejoramiento de la especie. El tantas veces enigmático y esotérico Nietzsche-Zaratustra adquirirá, en algunas ocasiones relampagueantes, un lenguaje estridentemente explícito; por ejemplo, cuando señala que a muchísimos despojos humanos no debería dejárseles procrear sin trabas. En ciertos lugares de su obra laten «fantasías de aniquilación» y ensoñaciones eugenésicas, eso es indudable[20]. Las parábolas, según señala Safranski, le permiten a Zaratustra sumergirse en la atmósfera nebulosa de los gestos interpretables. En la primavera de 1884, sin embargo, Nietzsche rehúye las ambivalencias semánticas y se permite la libertad de hacer ciertas anotaciones sobre la perentoria necesidad de alcanzar una nueva grandeza «mediante el cultivo de la especie y, por otra parte, mediante la destrucción de millones de malogrados»[21]. Pero, insistamos en ello, lo más alarmante de esta filosofía no son los coqueteos más o menos explícitos con el biologicismo eugenésico (tampoco deben ser ignorados, en cualquier caso); lo verdaderamente nuclear de su pensamiento, como venimos repitiendo de manera insistente, es ese «socialdarwinismo ontológico» que bloquea de raíz cualquier proyecto político de corte igualitarista o progresista.

En un parágrafo de Crepúsculo de los ídolos, titulado «Crítica de la Modernidad», sostenía que las instituciones jurídico-políticas predominantes (crecientemente democráticas) eran nocivas para la «vida instintiva». La democracia es «antivital», dicho de modo sucinto. Porque, para Nietzsche, un entramado institucional que persiga la igualdad de derechos, la dignificación de los trabajadores, el socorro de los débiles o el bienestar de las mayorías (o cualquier otra fórmula análoga), una institucionalidad que de un modo u otro pretenda conseguir algo de todo esto, decíamos, anulará el impulso profundo de lo vivo. El impulso profundo de lo vivo, como se ha detallado en los capítulos ocho («¿Acaso podemos extirpar lo inextirpable?») y nueve («El último metafísico») de este libro, se expresa de forma irremediable en una guerra cruel y descarnada en la que unos ensanchan su poderío a expensas de los otros. Sí, un despiadado juego agonístico en el que unos prevalecerán

explotando, derrotando y avasallando a otros. Pero las instituciones democráticas, al pretender suavizar, amortiguar o anestesiar las consecuencias de dicho combate (o al querer, incluso, erradicar el combate mismo), aparecen como «contrarias a la vida». La vida es, irremediablemente, vida que subyuga y somete a otras vidas; centros de fuerza que incrementan su potencia sustrayéndosela a otros centros de fuerza más débiles.

La vida saludable no coopera, no confraterniza; la vida saludable compite y ataca, una vez tras otra, para seguir creciendo todavía más. Vida contra vida, en una lucha ineluctable e interminable. Es por todo ello que Nietzsche, cuando habla del «partido de la vida», intenta pensar en instituciones que no traten de intervenir a nivel correctivo en ese escenario. Es más, habrán de ser instituciones imaginables que favorezcan esa «vitalidad», porque las decadentes instituciones democráticas, asevera, son «medidas profilácticas» que pretenden protegernos de esa lucha irremediable[22]. Pero ese intento de profilaxis atenta contra la consistencia misma de lo vivo. En un régimen democrático (valdría decir lo mismo para el socialismo y el anarquismo, no nos olvidemos de ello) la vida languidece, pues trata de imponérsele un freno a su acometividad intrínseca. La democratización, advierte Nietzsche con rabia, conlleva una desactivación o inhibición de la vida; esta ya no puede desplegar su poderío beligerante y la furia de su devenir agonístico queda interrumpida.

En otro fragmento póstumo, Nietzsche señala que «si se ha comprendido cómo nació el sentido de la equidad y la justicia, tiene que contradecirse a los socialistas cuando hacen de la justicia su principio. En el estado natural no vale la proposición “lo que es justo para uno lo es para el otro”, sino que, en tales circunstancias, lo que decide es el poder»[23]. Lo que decide es la vida, podría haber sentenciado. Y no cabe la posibilidad de apelar a otras instancias (morales o jurídicas) que se sitúen más allá de la inmanencia vital. No hay un afuera del orden natural instintivo; no debiera haberlo y, en todo caso, nadie debería buscarlo. No hay un afuera de ese escenario ontológicamente definido por la pujanza libérrima y salvaje de una multitud de voluntades de poder —centros de pura fuerza— que luchan de manera descarnada entre sí. Pero, insistimos, la tesis de Nietzsche también es normativa, pues lo que

está diciendo es —atención— que no debe existir ese afuera. El agonístico y despiadado juego de la vida, definido en los términos ya mencionados, no debe ser interrumpido por ningún ideal de justicia; no debe ser corregido por ninguna institución «compasiva». Tenemos una ontología nietzscheana; también disponemos de una ética nietzscheana; pero ninguna de las dos resulta demasiado compatible con algún proyecto político de signo emancipador.

La voluntad de dominar, que constituye el «impulso profundo» de todo lo viviente, aparece como la fuerza movilizadora que se halla detrás de todas las motivaciones psicosociales, detrás de todas las instituciones. Es más, dichas motivaciones e instituciones serán calificadas como «sanas» o «enfermas» en virtud de su mayor o menor afinidad con aquel principio constitutivo de la vida, del que venimos hablando. Esto es, Nietzsche proyecta o concibe una «instancia verdadera» a partir de la cual juzgar todo lo existente; y, por esto mismo, se puede señalar, como el propio Nietzsche hace todo el tiempo, que unos valores se encuentran en «mayor» o «menor» consonancia con el ser íntimo de la vida. Karl Jaspers puso el dedo en la llaga: «La nostalgia que Nietzsche siente por el hombre auténtico lo obliga a despreciar cada una de las formas reales en que este se presenta»[24]. Si podemos hablar de la «degeneración» de una civilización —engendradora de hombres decadentes, atrofiados y disminuidos— y, al mismo tiempo, soñamos con otros hombres —nuevos y transfigurados— que aún están por venir (el celebérrimo Übermensch), si podemos hacer todo esto, decíamos, es porque contamos con algún baremo de medir. Es decir, se ha de proyectar algún núcleo de «autenticidad» con respecto al cual, precisamente, constatemos la decadencia y la descomposición. Y todo ello podemos hallarlo en Nietzsche, por mucho que Vattimo se obstine en negarlo[25]. En demasiadas ocasiones, como ya hemos visto, Nietzsche fue presentado como el filósofo que nos sumió en el abismo posmetafísico, la muerte de todos los fundamentos, la completa ausencia de principios últimos. Pero, contraviniendo tal interpretación, observamos que su propuesta sí ancla en un principio elemental: la voluntad de poder. Esta funciona y opera en los pasajes nietzscheanos como fundamento último de la realidad, esto es, de la vida. Y una civilización «auténtica», albergadora de hombres todavía no degenerados o ya regenerados, sería aquella cuyas instituciones —y cuyo ethos predominante— se ajustasen

mejor a ese «fundamento vital». Es como si Nietzsche encontrase ahí una verdad inconmovible y fundante desde la cual evaluar todo lo existente. ¡Una verdad, sí!

Múltiples discursos posmodernos, lo recalcamos una vez más, han señalado que la filosofía nietzscheana encarnaba un nuevo talante no metafísico, pues esa cosa a la que acostumbrábamos a llamar «verdad» no era más que un «ejército de metáforas», solidificadas de manera arbitraria y contingente. La peregrina idea de «aprehender correctamente» el orden del mundo, había quedado desprestigiada y desterrada en un texto tan cáustico como Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, como veremos más adelante. La distinción entre verdad y apariencia era un antiguo ídolo en el que ya no podíamos creer. Esa cultura de la «posverdad», según sostenía Richard Rorty, aparecía como irónica y poetizada. Se trataba de un nuevo talante que ya no buscaba esencias; un descreimiento, juguetón y displicente, con respecto a esa pretensión de hallar fundamentos sólidos y seguros. Esa era la tremenda dislocación que habría representado Nietzsche en la historia del pensamiento occidental. Sin embargo, es el propio Rorty —egregio y conspicuo neonietzscheano— el que terminará reconociendo, como señalábamos nosotros mismos hace un momento, que tal vez pudiéramos hallar en su figura al último de los metafísicos. ¿Por qué? Porque Nietzsche no renunció a la postulación de un principio último, constituyente de todo lo real; un principio escrito así, con mayúsculas: Voluntad de Poder.

Tal principio sería el fondo real que subyacería, de manera inconmovible, tras la apariencia de todas las cosas; la «voluntad de poder» sería la verdad última del mundo, el núcleo de sentido que se escondería «detrás» de todas las apariencias. Al traicionar su proclamado «perspectivismo», parece lamentarse Rorty, Nietzsche cayó en la «tentación esencialista»[26]. ¿Podemos aseverar entonces que Nietzsche es el filósofo que aniquila definitivamente la distinción entre «mundo verdadero» y «mundo aparente»? Él mismo así lo pretendió y lo dejó escrito en muchos lugares; sin embargo, los filósofos no siempre han sido coherentes consigo mismos, y el despliegue efectivo de un pensamiento puede discurrir por senderos que el propio filósofo hubiera considerado intransitables. Nietzsche no pudo superar la «diferencia ontológica», en definitiva, porque

también él puso en marcha una suerte de «pensamiento esencial» capaz de traspasar el velo de las apariencias. ¿Pudo invertir el platonismo, desde un punto de vista ontológico? No lo hizo, pues lo que él proponía es que detrás de todo el acontecer fenoménico del mundo se encontraba el ser verdadero —esencial— de las cosas, a saber: el flujo vital entendido como voluntad de poder. En el aforismo 36 de Más allá del bien y del mal lo explicita de forma contundente, cuando concluye que el mundo «visto desde dentro», el mundo definido en su carácter inteligible, es voluntad de poder y nada más[27]. Finalmente, y después de tantos remilgos con el asunto del noúmeno, nos reencontramos en el pensamiento nietzscheano con otra «realidad en sí», pues eso y no otra cosa es para él la «voluntad de poder»[28].

Así, Nietzsche entendería que la obtención de beneficios materiales, estatus social o poder económico, por lo tanto, no son más que signos externos y visibles (una suerte de pretextos) a través de los cuales se manifiesta esa realidad profunda, determinante e insoslayable a la que llamamos «voluntad de poder». Y ese panorama es, nótese bien, inmodificable. ¿Qué consecuencias sociopolíticas se desprenden de semejante pensamiento? La postura de Lefebvre es de una ingenuidad insostenible o, tal vez, una simple tomadura de pelo. «Si habla poco del capitalismo y de la burguesía es porque los desprecia y los condena globalmente, sin pensar que haya en ellos un "objeto" digno de interés»[29]. Ah, pero Nietzsche sí habla del movimiento obrero, de los socialistas y los anarquistas, para despreciarlos con ahínco. Y, en este caso, el desprecio no se vehicula a través del silencio, sino con amargos y viscerales dicterios. Además, esa ontología nietzscheana, que nosotros consideramos socialdarwinista hasta la médula, resulta idónea para sancionar la estructura de poder de la sociedad capitalista. Su «crítica de la Modernidad», cuyos elementos constitutivos rastrea en raíces antiguas (helénicas y semíticas), conduce, sin embargo, a una visión del mundo sospechosamente coincidente con ese orden «burgués» en el que las «fuerzas» compiten entre sí de forma cruenta; donde las leyes del mercado (comprendidas como «leyes naturales» por los economistas burgueses) determinan quién sobrevive con gloria y quién perece con humillación.

Todo lo cual nos evoca, de alguna manera, las tesis sostenidas por

Friedrich August von Hayek, uno de los grandes arquitectos teóricos del neoliberalismo. Señalaba el austríaco que solo un estúpido «arrogante» puede pretender intervenir en la dinámica espontánea de los mercados, con el afán de «corregir» o «equilibrar» (redistribuyendo renta, por ejemplo) aquellos resultados arrojados por esa pugna inmisericorde desarrollada en el campo de batalla mercantil[30]. Hay mucha «voluntad de poder», podríamos decir, en un sistema económico organizado bajo la égida de los mercados libres. Y no es descabellado suponer que Nietzsche estaría muy de acuerdo con Hayek a la hora de desechar cualquier «intervención correctora» —auspiciada por ideales políticos igualitarios— en la esfera inmanente de la libre competencia mercantil. ¡Falsas ilusiones, vanas esperanzas! Los socialistas aparecen en ambas filosofías —la nietzscheana y la hayekiana— como una caterva de estúpidos arrogantes y decadentes resentidos; unas criaturas que desconocen las leyes fundamentales de la vida.

Puede ser que Nietzsche también despreciase a la burguesía, como así lo ha sugerido Karl Löwith[31], por su necedad crematística, su estólida molicie y su incapacidad absoluta para llevar a término una regeneración cultural. Pero si desprecia a estas clases poseedoras e «ilustradas», situadas en la cúspide del universo «cristiano-burgués», lo hace porque han sucumbido, en cierto modo, a esa blandura reformista, progresista y filantrópica tan propia de una sociedad que ha contraído la enfermedad democratizadora. Lo que Nietzsche reprocha a estos burgueses es su falta de jerarquía, su carencia de energía dominadora. Por eso habrán de venir —así lo sueña el filósofo de la moral guerrera— hombres de excepción que serán verdaderos «señores» y auténticos «dominadores»; animales conductores que agigantarán su figura frente al rebaño. Porque lo cierto e indubitable es que a quienes ataca con desaforada vehemencia es a todos aquellos que tratan de imaginar, proyectar o plasmar alguna fórmula de «justicia social», construyendo algún modelo sociopolítico que interrumpa esa lucha generalizada en la que consiste y ha de consistir la vida. Debe admitirse de una vez, pensaba Nietzsche, que en las sociedades humanas jamás se cancelará el conflicto; no habrá una reconciliación final o una síntesis definitiva que supere todas las contradicciones. De semejante tentación hegeliana participó alguna tradición marxista (que especulaba con un mundo poscapitalista enteramente

armonioso) y la tradición liberal (que también imaginó un «final de la historia» en el que las relaciones mercantiles pacificarían, por entero, el globo terráqueo). Sin embargo, el mundo político está atravesado por una lógica agonística y polémica que jamás desaparecerá, como tan crudamente diagnosticó Carl Schmitt. Pero mucho cuidado, porque Nietzsche está diciendo algo muy distinto. Aunque él también sostiene que la lucha será eterna, la sitúa en un plano radicalmente ontológico y, además, sostiene con infinita acritud que todo aquel que pretenda declinar la balanza en favor de los débiles y los oprimidos es un ingenuo y un enfermo/decadente. Aparecería como alguien ridículamente iluso el que proyectara tal cosa, porque la pugna es inextinguible; responde a esa lógica profunda de todo lo viviente, recordémoslo. Hace falta ser mentecato, diría Nietzsche, para pretender «corregir», «equilibrar» o «redirigir» el curso de la batalla existencial. De manera ineluctable, el débil está condenado a perecer. Y, en todo caso, los que perseveran en tales ideas (reformistas o revolucionarias) no son sino talantes venenosos, espíritus resentidos que trabajan contra la vida; mórbidas criaturas que no aceptan las reglas de un juego que, les guste o no, es inmodificable.

Nietzsche, tantas veces presentado como el gran demoledor de la metafísica, resultó ser el último metafísico.

Y como no quiere encubrir lo monstruoso y terrible del ser, lucha vehementemente contra el principio metafísico de una sustancia unitaria en el fondo del mundo. El pensamiento metafísico de la sustancia le parece sospechoso porque busca el uno para encontrar descanso en él, tal como Agustín anhelaba la quietud en Dios. Sin embargo, Nietzsche habla de su voluntad de poder, lo mismo que los metafísicos hablaban de su principio fundamental. De hecho, no logra sustraerse a este afán de un principio básico, pero, por lo menos, el principio no ha de convertirse en punto de quietud. Más bien, ha de ser el corazón de la inquietud, y quizás incluso el corazón de las tinieblas. Quien descubre la voluntad de poder como fondo instintivo, se sentirá aprehendido e impulsado por ella aún con más fuerza. Además, la voluntad de poder no se da en singular, sino solamente en plural. También esto se dirige contra la obsesión

metafísica por el uno. La filosofía de la voluntad de poder es la visión de una pluralidad agonal, dinámica en el fondo del ser.[32]

Si hemos intercalado un pasaje tan largo de la obra de Rüdiger Safranski es porque, en él, se condensa de manera magistral el asunto que nos traemos entre manos. Nietzsche, así lo sostenemos una vez más, es el último metafísico. Se trata, es cierto, de una metafísica pluralista que renuncia a la quietud de la sustancia unitaria. Pero, cuidado aquí, porque si bien es cierto que la metafísica tradicional podía encerrarnos en una suerte de «terrorismo del Uno», con su homogeneidad monolítica y asfixiante, la metafísica nietzscheana nos arroja a un «fondo del ser» extremadamente violento y agonístico, en el que rige un principio último e inquebrantable: la voluntad de poder. En los abismos del ser coexisten de forma conflictiva múltiples «centros de voluntad» que, de manera constante, incrementan o disminuyen su «cantidad» de poder; esa es la gran batalla de la vida. Y paremos mientes en esto, porque la enseñanza es desalmada: el crecimiento de la potencia en un «centro de voluntad» conlleva, de inmediato, la disminución de potencia en otro. Una fuerza avasalla a la otra (y tiene que hacerlo de manera irremediable); es un juego de suma cero, una competición incontenible e inmodificable. El poder atesorado o acumulado en un centro es poder «sustraído» a otros centros, y no puede ser de otro modo. ¿Puede elevarse, sobre esta cartografía metafísica, un pensamiento político igualitarista?

Safranski señalaba que, además, Nietzsche terminó recayendo en un afán de sistematicidad, hasta el punto de convertir la «voluntad de poder» en el hilo conductor que habría de dar orden y coherencia a todas las piezas de su pensamiento. Así, hizo de ella un principio que le proporcionaría la clave con la cual desvelar el misterio del mundo. Ya en la época de Zaratustra empezó a entender que la voluntad de poder no era una cuestión meramente «psicológica», algo que tendría que ver con la superación y elevación de sí mismo, sino la llave maestra con la cual desentrañar el secreto último de la vida. La consigna era: «dondequiera que encuentre seres vivos, encontraré voluntad de poder». Se abría camino, de tal modo, una ontología. Pero, en realidad, no era algo completamente nuevo, y el

propio Nietzsche se daría cuenta de la «prehistoria» de su hallazgo; después de terminar Así habló Zaratustra, entre 1885 y 1886, redacta nuevos prólogos para algunas obras anteriores y comprueba, en efecto, que su concepción de la voluntad de poder como «fondo último del mundo» ya estaba incoada o latente en algunos de aquellos escritos. Por supuesto, tal pensamiento quedó muy condicionado por el hegemónico naturalismo de su siglo, siendo así que algunos axiomas físicos y biológicos se introdujeron de manera determinante en su concepción de la existencia. Y, es cierto, jamás escribió un texto que llevara por título «De la utilidad e inconvenientes de las ciencias naturales para la vida»; muy al contrario, sucumbió en demasiadas ocasiones (y en aspectos cruciales de su obra) al hechizo reduccionista del cientificismo naturalista[33]. ¡No hubo ninguna consideración intempestiva contra ese reduccionismo!

Hay otra ambigüedad importante. La «voluntad de poder» funciona a veces, en el pensamiento nietzscheano, como principio ontológico; en ese caso, aparece como el ser constitutivo de todo lo ente, aunque —es obvio— él no lo describa con semejante léxico. Sin embargo, en otros momentos aquella voluntad de poderío se despliega en el acontecer óntico del mundo, y es entonces cuando abundan las metáforas biológicas, orgánicas o médicas. Parece existir un vaivén o un trasiego bidireccional permanente entre ambas modalidades, es decir, en algunos momentos, Nietzsche utiliza la imagen de la voluntad de poder para describir la contextura óntica de lo real —y, en tales casos, predomina un lenguaje naturalista y biologicista, de índole más o menos «darwiniano»— y, en otros lugares o pasajes, convierte la voluntad de poder en el principio constitutivo del mundo, retrotrayéndola a la condición de «fundamento último de la realidad». Pero consideramos que, en ese desplazamiento —desde lo óntico hacia lo ontológico—, la voluntad de poder arrastra consigo un «equipaje» darwinista (o, más precisamente, socialdarwinista) que no es meramente retórico u ornamental, como ya tuvimos ocasión de ver en el capítulo ocho.

---

[1] Vattimo, G., Diálogo con Nietzsche, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 109113.

[2] Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, op. cit., pp. 59-60.

[3] Vattimo, G., Diálogo con Nietzsche, op. cit., pp. 68-70.

[4] Ibid., p. 75.

[5] Lefebvre, H., Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras), Siglo XXI, Madrid, 2016, p. 173.

[6] Ibid., p. 181.

[7] Ibid., p. 179.

[8] Ibid., p. 178.

[9] Nietzsche, F., Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889), op. cit., pp. 245-246.

[10] Lefebvre, H., Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras), op. cit., p. 151.

[11] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos sobre política, op. cit., p. 55.

[12] Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, op. cit., p. 183.

[13] Idem.

[14] Ibid., p. 184.

[15] F. Nietzsche, Ecce homo, p. 79.

[16] Jaspers, K., Nietzsche, op. cit., p. 405.

[17] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 293- 294.

[18] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1875-1882). Volumen II, Tecnos, Madrid, 2008, p. 281.

[19] Safranski, R., Nietzsche. Biografía de su pensamiento, op. cit., p. 287.

[20] Hernández, J. R., Nietzsche y las nuevas utopías, Valdemar,

Madrid, 2002.

[21] Safranski, R., Nietzsche. Biografía de su pensamiento, op. cit., pp. 286287.

[22] Nietzsche, F., El caminante y su sombra, op. cit., p. 141.

[23] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos sobre política, op. cit., p. 140.

[24] Jaspers, K., Nietzsche, op. cit., p. 365.

[25] Vattimo, G., Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 25-45.

[26] Rorty, R., Contingencia, ironía y solidaridad, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 124-126.

[27] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 97.

[28] Reboul, O., Nietzsche, crítico de Kant, op. cit., p. 43.

[29] Lefebvre, H., Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras), op. cit., p. 146.

[30] Hayek, F. A. v., La fatal arrogancia. Los errores del socialismo, Unión Editorial, Madrid, 1990.

[31] Löwith, K., De Hegel a Nietzsche, op. cit., p. 364.

[32] Safranski, R., Nietzsche. Biografía de su pensamiento, op. cit., p. 309.

[33] Ibid., pp. 302-313.

10. Una exégesis despolitizadora (es decir, exculpatoria)

Catalogar a Nietzsche como «filósofo precursor del nacionalsocialismo» quizá sea un completo malentendido, cuya procedencia puede localizarse en la «preparación» de los fragmentos póstumos llevada a cabo por su hermana[1]. Algo (o mucho) de cierto hay en ello, sin duda. Georges Bataille, gran defensor de la causa nietzscheana, señaló, no obstante, que en la obra del pensador alemán latían ciertos elementos que reaparecerían ulteriormente en la cosmovisión nazi, a saber: un contundente rechazo del humanitarismo pacifista —pestilente y esmirriado moralismo cristiano-burgués— o cierta exaltación de la crueldad y el salvajismo. Nietzsche albergaba el presentimiento de que, en un tiempo no muy lejano, algunos convencionalismos inhibidores de la violencia saltarían por los aires; asimismo, olfateó el advenimiento de una época en la que los conflictos adquirirían una pavorosa intensidad. Y, añade Bataille, él no creía que dichos conflictos hubiesen de ser evitados a toda costa… También es cierto, lo habíamos mencionado ya, que el propio Nietzsche se mofará en ciertas ocasiones del pangermanismo (al que, de hecho, atacará con creciente intensidad), de los chauvinismos y del antisemitismo (incluso en algunos momentos tendrá palabras de elogio para el pueblo judío). En otros lugares de su obra, empero, encontramos abundantes pasajes que se prestan con facilidad a una lectura francamente antisemita. Su ambivalencia con respecto al judaísmo parece indudable, y hallaremos múltiples comentarios a favor y en contra del pueblo más «fatídico»[2]. Wagner siempre fue un exaltado antisemita; culpaba de la «decadencia alemana» al mundo «hebreo liberal». Y lo cierto es que Nietzsche nunca pudo zafarse por completo de la viciadísima atmósfera wagneriana[3].

En su tremenda diatriba anticristiana señalará que la doctrina de Jesús no es más que la consecuencia lógica del «instinto judío», constituyendo este una radical falsificación de todo lo natural[4]. Por ello, concluye Bataille, aquella inflamable y gélida escena acaecida

en 1933, con una Elisabeth Förster-Nietzsche ya anciana recibiendo a Adolf Hitler en la misma casa de Weimar donde había fallecido Friedrich Wilhelm Nietzsche (momento dramático en el que Elisabeth, incluso, regalaría al ominoso canciller un bastón que había pertenecido a su hermano, efectuando con posterioridad una solemne visita al archivo), inmersa en esa prefabricada escenografía, en suma, resultó ser una auténtica farsa, una torticera y mistificadora manipulación de la memoria del filósofo[5]. Pero ¿era el filósofo de Zaratustra un pensador de la emancipación, como se empeña en señalar Bataille? Eso ya sería ir demasiado lejos. Porque, y a tenor de lo que hemos venido examinando a lo largo de estas páginas, tampoco existe fundamento para aseverar que sus ideas en torno a lo político sean lo suficientemente enigmáticas, ambivalentes o indeterminadas como para justificar cualquier utilización de su pensamiento. ¿Ambivalencia política en Nietzsche? Su filosofía política no es demasiado enigmática ni, mucho menos, indeterminada. Muy al contrario, él sabía perfectamente contra quién pensaba y escribía.

Afirmaba Julio Quesada, ahondando precisamente en una línea exculpatoria que nosotros queremos criticar de manera frontal, que en Nietzsche no hay biologismo de ningún tipo y también que su calificación como «reaccionario» es fruto de una mala interpretación[6]. En el subtítulo del ensayo de Quesada se menciona el término «política», pero cualquier referencia a la dimensión política nietzscheana se realiza siempre bajo un prisma estetizante. Se pone en juego, así, una hermenéutica de la exoneración: «Si ahí se habla de “señores” y de “esclavos”, lejos estaba Nietzsche de pensar en los “junker” y “obreros” alemanes, como creyó Lukács. Porque lo que separa verdaderamente una moral de otra no es sino el “sí” o el “no” dado a la vida»[7]. ¿De verdad se encontraba Nietzsche tan lejos de pensar en las clases trabajadoras y en los junker prusianos cuando trazaba sus incendiarias reflexiones? La maniobra, lo comprobamos una vez más, consiste en desactivar la carga explícitamente sociopolítica de sus pensamientos. Para ello, se minusvaloran o alegorizan los materiales textuales «desagradables», o, sencillamente, se silencian. Y lo que aparece como verdaderamente injustificable es la construcción de un Nietzsche «antipolítico», tal y como hizo el ya mencionado Walter Kaufmann[8]. Este llevó a cabo una portentosa labor de edición y traducción al

inglés de buena parte de la obra nietzscheana, es cierto, y sus interpretaciones sobre la misma han tenido mucha influencia en el mundo anglosajón. Sin embargo, en su afán por expurgar al filósofo alemán de cualquier mínimo rastro de chauvinismo germanófilo, antisemitismo, judeofobia, elitismo antidemocrático, racismo eugenésico o aristocratismo socioeconómico, en ese afán, decíamos, terminó por destilar un «Nietzsche» cercenado y adulterado. Al empeñarse en sostener que los filosofemas nietzscheanos se hallan completamente alejados de la política y de lo político, Kaufmann contribuyó de forma notable a la consolidación de esa imagen de Nietzsche que nosotros venimos criticando de manera frontal.

Se trata de una tesis despolitizadora que, ciertamente, también hallaríamos en Deleuze, pues en el condensado librito que aquel escribe sobre Nietzsche solo encontramos el término «política» una vez[9]; qué casualidad. Jacques Derrida, por su parte, también hubo de elaborar alambicados y tortuosos argumentos para tratar de convencernos de una cosa: los efectos de un texto no coinciden con su «verdad». El corpus textual nietzscheano alcanzó una suerte de vida propia, provocando ciertos efectos intelectuales y materiales que de ningún modo podían imputarse a la intencionalidad del autor. El filósofo francés nos enseña además que los «mismos» enunciados y las «mismas» palabras pueden, no obstante, ser los «mismos», albergar sentidos diversos e incluso opuestos. Bien. Tal vez una cosa sea lo que Nietzsche «quiso decir» y otra muy distinta los diferentes significados que se le fueron adhiriendo a ese «decir». Porque, concluye Derrida, el futuro del «texto Nietzsche» no está cerrado[10]. No está cerrado, respondemos nosotros en este ensayo, pero tampoco puede «abrirse» en cualquier dirección. Y en el «decir» nietzscheano, como hemos podido comprobar, hay ciertos elementos que es difícil que puedan quedar «exonerados» a través de la polisemia. En definitiva, nos hallamos ante otra versión de la misma maniobra: despolitizar a Nietzsche con el fin de exonerarlo así de alguna «culpa».

Un trabajo muy poco conocido de su juventud es Die kirchlichen Zustände der Deutschen in Nordamerika (1865), en el que mostraba todo su desprecio por aquellos demócratas alemanes que, emigrados a Norteamérica tras las fracasadas revoluciones de 1848, se dedicaron a la agitación y propaganda abolicionista[11]. Pecados de

veinteañero, cándida bisoñez, qué duda cabe. Pero contrástese esa postura del jovencito Friedrich con la de Karl Marx, que casi de manera simultánea (en 1864) se carteaba con Abraham Lincoln para apoyar sin ambages la causa abolicionista[12]. ¡Oh, Nietzsche y la esclavitud! En otro escrito juvenil (1862), cuyo protagonista era Napoleón III, elogiaba la eliminación por decreto de la libertad de prensa en toda Francia. En este texto, por lo demás, hallamos indisimuladas alabanzas hacia las grandes figuras autocráticas que eran capaces de subyugar a las masas imponiendo una jerarquía natural sobre los hombres ordinarios[13]. Siendo estudiante en Leipzig, entre 1865 y 1867, se interesó muchísimo (y nunca dejó de hacerlo) por la llamada «cuestión social», así como por el desarrollo del movimiento obrero. El Nietzsche de carne y hueso, no ya la figura irreal proyectada por ciertas interpretaciones ulteriores, era un apasionado de la política de su tiempo. Sus manifestaciones sobre acontecimientos políticos nacionales e internacionales fueron abundantes y revelan a alguien que estaba muy bien informado; alguien con una posición política muy concreta y determinada, por cierto. «En una carta a su madre y a su hermana, de 1866, analiza la guerra expansionista de Prusia contra Austria y sus anexiones, calificando de “espléndido” a Bismarck y declarándose un “prusiano fanático”»[14]. Durante su estancia en Leipzig apoyó, en las elecciones, a un candidato pro prusiano de la derecha, y siempre mantuvo una relación de íntima amistad con la familia del general Helmuth von Moltke, artífice de la victoria prusiana sobre la revolucionaria, «civilizada» y «socrática» Francia.

Una visión aristocrática del mundo y un germanismo exaltado se conjugaban en su imberbe espíritu juvenil. Bien es verdad, como ya habíamos señalado, que se fue desencantando de manera progresiva, por diversos motivos, con la deriva del Segundo Reich. Perdió las esperanzas inicialmente depositadas en él, en lo que a la regeneración de las energías culturales alemanas se refiere. No obstante, tal vez esa decepción pudo originarse por las reformas de corte social o las leyes de protección laboral promulgadas y emprendidas por el propio Bismarck. El «Canciller de Hierro» resultó ser muy blandito y «civilizado», esto es, muy poco «germano». Aunque es cierto que, de igual manera, tomó medidas autoritarias para contener el avance imparable de la socialdemocracia con infames leyes de excepción, durante su

mandato se produjo una victoria parcial y un empoderamiento sustancial de las clases trabajadoras. Bismarck, además, desarrolló un sistema de enseñanza general obligatoria e incluso habilitó el acceso de las mujeres a la enseñanza superior. Y todas estas cosas provocaban muchísima desazón en Nietzsche.

¿Cómo ignorar todos estos posicionamientos tan explícitos?

Salvo liquidando o reprimiendo etapas completas de su desarrollo intelectual, salvo eliminando lo que efectivamente escribió de puño y letra, salvo intentando trastocar sus textos en alegorías y metáforas espirituales, salvo obviando su propia práctica, es imposible no asumir el núcleo filosófico-político de Nietzsche […] Hagiógrafos y editores-traductores intentan salvar-exorcizar al filólogo-filósofo reduciéndolo a diversas lecturas «parciales» (crítico del nihilismo, crítico de la cultura y la razón científica, crítico de la moral, metafísico del arte, filósofo trágico de la estética, etc.) […] Todas tienen un denominador común: son textualmente arbitrarias […].[15]

Porque solo si asumimos de manera plena su cosmovisión radicalmente reaccionaria, su odio (y su temor) a la revolución social, podremos comprender la coherencia interna del pensamiento nietzscheano. Sin embargo, se ha prestado escasa atención a semejantes elementos en los últimos lustros, como venimos insistiendo desde el comienzo. «Son numerosas las biografías y las monografías de Nietzsche que cada año aparecen en el pequeño mercado de la publicación filosófica. No obstante, pocos son los libros que hacen siquiera referencia a la dimensión política del pensador»[16]. Por ello hemos escrito este libro, evidentemente.

Autores de la talla de Peter Sloterdijk han abundado en la lectura exculpatoria del pensamiento nietzscheano:

En razón de esta plástica imbricación de lenguajes y fuerzas,

Nietzsche ha exigido hasta el día de hoy demasiado a su público: nadie como él se ha burlado tan maliciosamente de la fácil inteligibilidad. No se comprende en absoluto a Nietzsche si simplemente se considera lo que ha sido puesto por escrito, o atendiendo a una mera sinopsis de los contenidos. Los lectores fascistas de Nietzsche fueron y siguen siendo en su mayoría los que han evidenciado una grosera torpeza a la hora de tratar con este contenido, incapaces de comprender el gran juego de Nietzsche —su aparato gestual y musical posmetafísico— más allá de la semántica.[17]

En esta obra, muy valiosa por otros motivos, se practica, sin embargo, ese tipo de exégesis que solo contempla al pensador alemán como una suerte de «psicólogo de la cultura», capaz de rastrear las profundidades más decisivas de la civilización occidental, cuyo desenvolvimiento ha culminado o degenerado en el nihilismo. Una exégesis que, al mismo tiempo, niega que existan en Nietzsche elementos explícitos de filosofía política. No ignoramos que los lectores fascistas de Nietzsche han sido, por lo general, bastante «groseros» en su interpretación, como afirma Sloterdijk. Pero nos parece extremadamente arriesgada la siguiente proposición: al ser un autor tan «proteico» y «polifónico», lo más conveniente, desde un punto de vista metodológico, es acercarse a sus textos sin tomarse lo que escribe «al pie de la letra», yendo «más allá de la semántica»[18]. ¡Ah, claro!, porque si nos atenemos a la semántica… entonces «nos sale» un Nietzsche demasiado incómodo, desagradable y peligroso.

Se ha llegado a decir que el «aristocratismo» nietzscheano no debe ser leído en clave política. Así lo ha sostenido, por ejemplo, Diego Sánchez Meca, uno de los más prestigiosos «exoneradores» de Nietzsche que presenta la filosofía española (gran editor de la obra nietzscheana, por otro lado). Ese aristocratismo, señala, tendría más que ver con un «nuevo tipo humano», superior o más elevado, que habría logrado zafarse del nihilismo reactivo. Se trataría de una nueva estirpe de grandes hombres, capaces de crear nuevos valores, avanzando más allá de los balidos pútridos del rebaño decadente. Hombres que podrían generar al fin un estilo singular de existencia,

sobresaliendo por encima de la mediocridad imperante. Pero todo ello, al parecer, no tendría nada que ver con un vulgar dominio político sobre las masas. Sería absurdo pretender, asevera Sánchez Meca, que todas las reflexiones nietzscheanas que gravitan alrededor de la expresión Herren der Erde («señores de la Tierra» o «dominadores de la Tierra») albergan alguna mínima connotación de tipo sociopolítico. Sin embargo, es curioso comprobar cómo el propio Nietzsche, en un fragmento en el que habla precisamente de esos «señores de la Tierra» que aún están por venir, afirma que se avecina un tiempo en el que «se pensará de otro modo sobre la política»[19].

Además, el propio Sánchez Meca duda de su propia interpretación —tiene la honradez de hacerlo— cuando se topa con un pasaje tan inequívoco como es el aforismo 258 de Más allá del bien y del mal[20]. Nietzsche dice ahí que:

… lo esencial de una buena y verdadera aristocracia es que se crea no una función, ya sea de la realeza o de la comunidad, sino su sentido y su justificación misma; por esta razón es preciso que acepte con corazón ligero el sacrificio de una multitud de gente que, en interés de ella, deberá ser humillada y rebajada al estado de seres mutilados, de esclavos, de instrumentos. Su creencia fundamental, en efecto, debe ser que la sociedad no debe existir para la sociedad, sino como una subestructura y un andamiaje que permita a una élite elevarse a un estado superior, ya sea en virtud de una misión superior o simplemente de su propio interés. Semejante a esa planta trepadora y ávida de sol que se encuentra en Java y que se llama cipó matador, que abraza en sus múltiples lianas el tronco de una encina de tal modo que, apoyadas en él, pero alzadas por encima de él, extienden su cima a plena luz, donde despliegan orgullosamente su dicha.[21]

La élite aristocrática se alzará, para dar cumplimiento a una misión espiritualmente superior, sobre las dolientes espaldas de una multitud de seres humillados y esclavizados; estos funcionarán y esa será toda su labor, como sostén o andamiaje. Semejantes palabras,

cuya crudeza ditirámbica retumba en nuestros tímpanos, difícilmente podrían despolitizarse.

He aquí uno de los núcleos de sentido más determinantes a la hora de valorar la obra nietzscheana, pues, en función de qué posición se adopte en este crucial asunto —a saber: determinar la naturaleza de su aristocratismo—, cobrará una luz u otra el nervio básico de todo su pensamiento. En ese sentido, se ha propagado y aquilatado una interpretación de tal índole —esto es, una lectura exculpatoria que se empeña en no querer ver elemento sociopolítico alguno en los múltiples pasajes nietzscheanos en los que se habla de «aristocracia»— porque se ha podido jugar con la capciosa tesis de que aquello a lo que aluden sus fulgurantes y fogosas tesis aristocráticas es a una «disposición del ánimo» o a un «talante espiritual». En tal caso, sería una aristocracia vinculada a esos «ejemplares excepcionales» que son capaces de destilar una genuina libertad creadora; seres artísticos, genesíacos y saludables, capaces de valorar, o transvalorar, por encima de todos los mohosos y polvorientos conceptos heredados. El «culto a Nietzsche» (Der Nietzsche-Kultus), por emplear una expresión utilizada por Ferdinand Tönnies ya en 1897[22], se desplegó en la segunda mitad del siglo XX por esos derroteros abierta y explícitamente despolitizadores.

Sin embargo, a la luz de lo que venimos comprobando, resulta difícil no observar en todas esas declaraciones un componente sociopolítico que recorre, como un ardiente hilo rojo, todas las inquietudes intelectuales y pasionales de Nietzsche. Es esta la madre de todos los corderos, y solo puede obviarse mediante una dosis muy alta de voluntarismo hermenéutico. Nosotros sostenemos vivamente, y creemos que existen sobradas razones para ello, que en su filosofía hay un vínculo indisoluble e indisociable entre un determinado «tipo de hombre» dominante y una forma específica de organización social. El ideal aristocrático de Nietzsche es integral, pues afecta a todos los dominios de la existencia humana. Dejó muy bien asentado que una «cultura superior» solo podrá crecer y fulgir en un determinado cuerpo social; sin el soporte de una cierta estructura sociopolítica, sin la cobertura de alguna institucionalidad, ningún genio creador podrá emerger o perdurar en el tiempo. Y, aunque sea parcialmente cierto que Nietzsche no

estaba pensando en un modelo concreto de gobierno y que jamás escribió un manifiesto político, sí sabía a la perfección qué deriva sociopolítica debía ser frontalmente combatida.

Su filosofía evidencia un explícito contrincante, al que interpela y ataca desabridamente:

No se trata entonces, ni principal ni fundamentalmente, de la defensa de una de las formas de gobierno que desde la Antigüedad había establecido la teoría política; de hecho, es indiferente la forma de gobierno, siempre y cuando la organización del régimen político asegure la preeminencia, la seguridad y los privilegios de la minoría espiritual. Esto, en principio, solo excluye la democracia, tanto en su forma clásica como en la moderna, pues los principios políticos en los que se sostiene contradicen las condiciones político-sociales que hacen posible el cumplimiento de la finalidad a la que debe servir la política: la supremacía de los grandes hombres. Los criterios que utiliza Aristóteles en su célebre clasificación de las formas de gobierno carecen de importancia para Nietzsche, así como la mayor parte de los fines que la tradición de la filosofía política ha considerado a la hora de justificar racionalmente el mejor régimen o el gobierno justo […] Por sí mismos, le son indiferentes; solo tienen relevancia en tanto en cuanto cumplen o son incapaces de cumplir en distintas circunstancias y de modos diferentes su función: ser instrumentos de lo que en algún lugar llamó la República del genio.[23]

Es cierto que, en lo que se refiere a los detalles y distingos de las diversas tipologías de organización política, Nietzsche no discute con Aristóteles. Sin embargo, por la vía negativa sí descarta a priori uno de dichos modelos: la democracia. Pero este descarte no es cualquier cosa, pues con ello se pone de manifiesto un posicionamiento político clarísimo: todos los movimientos sociales democratizadores, entre los cuales ocupa un lugar medular el movimiento obrero, son absoluta y profundamente despreciables; es más, son el enemigo; un enemigo cultural y espiritual, concedámoslo, pero también social. Porque allí donde las masas

detentan poder, esto es, allí donde el sistema social tiende a la horizontalidad (igualdad de todos ante la ley, educación generalizada, extensión de derechos), la creación cultural recae en un estado comatoso de anemia y lasitud. Democracia y «gran cultura» son incompatibles, en definitiva. Por ello, la jerarquía no se circunscribe al terreno del espíritu. Cuando concibe y acaricia su ideal aristocrático, Nietzsche también piensa en jerarquías materiales (económicas y sociopolíticas).

Si uno se acerca a la interpretación del pensamiento nietzscheano de Michel Foucault, por poner un ejemplo paradigmático, nada se encontrará en ella de todos esos elementos pertenecientes a la cosmovisión esencialmente reaccionaria del pensador alemán. Indagando de manera sugestiva en su noción de «genealogía», Foucault destaca la labor destructiva que Nietzsche llevó a cabo a la hora de impugnar toda concepción racionalista, teleológica o metafísica de la historia. La genealogía nos enseña que, al retirar todas las máscaras y al disolver todas las capas superpuestas que recubren nuestras más sacrosantas «verdades» de tipo noseológico y moral, encontramos no una esencia pura por fin desvelada; no una prístina y eterna identidad, replegada en su propia quietud y plenamente adecuada a sí misma; no un sentido racional que siempre ha subyacido como fundamento de todo lo real, más allá de las apariencias encubridoras y distorsionadoras. Muy lejos de ello, lo que mostraría la genealogía nietzscheana es que tras las máscaras no se esconde ninguna esencia pura, ninguna identidad inmutable, ningún fundamento racional indeleble. La taladrante y disolvente intervención nietzscheana habría avanzado, por lo tanto, en esa dirección posmetafísica[24].

Nietzsche nos habría enseñado (y ese sería su legado más genuino, según Foucault y tantos otros) que en el trasfondo de lo que «conocemos» no hay un «ser verdadero» que permanezca inalterado bajo el tráfago caótico de lo desordenado y lo aparente, de igual modo que en la historia no hay coherencias últimas o sentidos finales. Solo existen equilibrios precarios y sentidos parciales. Lo que nos espera tras descorrer de manera tan fatigosa los velos es, sencillamente, la constatación de que no hay nada parecido a una «esencia» o a una «identidad absoluta». En el origen de las cosas más sagradas no hay solemnidad alguna; la epifanía de lo eterno

queda completamente desactivada. Cuando ponemos en marcha el trabajo genealógico descubrimos las fases —nada teleológicas— por las que ha transitado la compleja y heterogénea cristalización de un cúmulo de elementos azarosos que únicamente la coacción de la historia, cuajada en las múltiples y tupidas violencias del poder, ha convertido en algo, en apariencia, inalterable y esencial. Nietzsche nos habría mostrado que el rastreo interpretativo es una labor que nunca termina, puesto que mediante dicha tarea escudriñadora jamás arribaremos a un «desvelamiento final» de hechos primarios. Estos no existen; se acabó el sueño dogmático de la metafísica racionalista. Todo es, siempre, interpretación; cada signo es, en sí mismo, no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos. Y así sucesivamente. Sumergidos en infinitas capas interpretativas, atravesados y constituidos por ellas, jamás alcanzaremos la interpretación definitiva[25]. Todo esto es lo que Foucault ve en el pensamiento de Nietzsche, y nada más.

Desde luego, esa propuesta puede ser útil a la hora de combatir discursos políticos fundamentados en alguna suerte de esencialismo identitario (racismos, colonialismos, sexismos). En efecto, tales construcciones discursivas (que pretenden remitirse a inmutables esencias) deben ser desmanteladas, toda vez que su razón de ser consiste en permitir, promover o reproducir intolerables relaciones de dominio y exclusión. Bien pudiera ocurrir, no obstante, que tal derivación fuese más propiamente foucaultiana y no tan genuinamente nietzscheana. En cualquier caso, y es lo que nosotros queríamos enfatizar y evidenciar en este punto, podemos comprobar que nada hay en el texto foucaultiano que remita a la efectiva filosofía política de Nietzsche; nada que permita comprender quiénes eran sus adversarios sociopolíticos reales. Porque lo cierto es que vivió y escribió en aquella Europa decimonónica, crecientemente industrializada y capitalista, cuyas tensiones económico-políticas constituían el horizonte permanente e insoslayable de unas sociedades atravesadas —o resquebrajadas— por un conflicto agudísimo. Obliterar o relegar a lo anecdótico las referencias del pensamiento nietzscheano a semejante contexto supone, por más que se diga lo contrario, un atentado hermenéutico enormemente desacertado; y es que el texto nietzscheano crece y se despliega en esa matriz histórico-política.

Vattimo ha centrado su interpretación de la obra nietzscheana en un lugar muy preciso: la celebérrima «muerte de Dios». He ahí el filosofema que otorgó a Nietzsche su relevancia imperecedera en la historia de la filosofía. Pero debemos entender esa muerte, nos dice, no solo como una superación de la moral tradicional, sino como la desaparición de todo fundamento último del conocimiento objetivo. La verdad no hunde sus raíces en una estructura definitiva, profunda e inmodificable; no hay un «punto firme» para el conocimiento, y la posibilidad de aprehender «esencias eternas» ha quedado desactivada para siempre. Ideas metafísicas tales como «sustancia», «libertad de la voluntad», «Yo trascendental», «Dios» o «Justicia» no pasan de ser ficciones útiles con las cuales nos manejamos en un mundo caótico y doliente; píldoras analgésicas con las cuales obtener un poco de seguridad y certidumbre. Pero detrás de todas esas ideas metafísicas no hay estructura eterna de ningún tipo[26]. He ahí el «trabajo químico» ejecutado por Nietzsche, principalmente desde Humano, demasiado humano; eso sí, teniendo muy presente que ese «método» jamás concluye en la identificación de «elementos últimos»; por muy lejos que trabajemos en esa labor deconstructiva, jamás alcanzaremos un nivel definitivo. Toda realidad es compuesta, ha devenido y ha sido producida por la intersección de múltiples dinámicas en permanente transición; toda realidad es una cristalización contingente, perecedera y transitoria. A partir de Nietzsche, concluye Vattimo, resultará ya del todo inconcebible la creencia en «principios últimos», o en «primeros principios», de la realidad[27]. El orden racional del universo se resquebraja; la milenaria tradición socrático-platónica desfallece. Y cuando por fin ese optimismo racionalista estalla en mil pedazos, comprendemos que la vieja creencia en esencias eternas y estructuras inmutables no responde más que a una necesidad «fisiológica»: insuflar algo de seguridad o estabilidad en el trágico caos de la vida. Sistematizar y objetivar (con la insólita esperanza de estar conociendo un «mundo verdadero» que nos espera «detrás» del aparente) no representa más que una ficción instrumental, un sofisticado mecanismo de supervivencia animal[28].

Vattimo nos refiere el advenimiento de un mundo, de sabor nietzscheano, en los siguientes términos: «La ontología nihilista nietzscheano-heideggeriana ultrapasa la metafísica, principalmente porque ya no sigue considerando necesario el deber de buscar

estructuras estables, fundamentos eternos ni nada semejante […]»[29]. Al atravesar el pensamiento de Nietzsche y de Heidegger, en efecto, descubre una ruptura de la vieja subjetividad sustantiva, que entra definitivamente en crisis:

La circularidad vertiginosa del aforismo 54 de La gaya ciencia indica en todo su alcance los términos de la «crisis de la subjetividad» tal y como Nietzsche la descubre y la vive: la superficialidad de la conciencia, una vez desenmascarada, no abre la vía de ninguna otra fundamentación más segura; la no-ultimidad de la conciencia, a su vez, significa el fin de toda ultimidad, la imposibilidad, a partir de ahora, de ningún fundamento, y, por lo tanto, un reajuste general de la noción de verdad y la noción de ser.[30]

Ya no puede haber un sujeto fundante, una autoconciencia que funcione como principio constitutivo del orden del mundo. La superación de la metafísica nos conduce a un horizonte sin fundamentos últimos, a un escenario nihilista que no se ensambla con estructuras estables y en el que ya no se puede descubrir (o tan siquiera postular) primeros principios eternos. Una humanidad posmetafísica es aquella que titila, arrojada, en una proyección definitivamente des-fundamentada.

En otro lugar, cuando Vattimo desea esclarecer el significado más propio de la filosofía nietzscheana, sostiene que esta «vive totalmente en el nexo, que hay que volver a estudiar de manera constante entre reflexión sobre el curso de la civilización europea y meditación sobre el ser»[31]. La médula significativa de su obra residiría, pues, en «la maduración de tesis ontológicas en relación con la crítica de la cultura»[32]. Nosotros vamos a compartir dicha tesis porque, en efecto, no puede desligarse la ontología nietzscheana de su «crítica cultural» del devenir civilizatorio de Occidente. Sin embargo, lo que nos separará de manera sustancial de Vattimo es, precisamente, la índole de dicha ontología. Porque en el ensayo del pensador italiano no aparece una sola caracterización de lo que pueda ser la «filosofía política» de

Nietzsche, y ello a pesar de que él mismo deba reconocer en un momento dado que «uno de los rasgos dominantes de las obras del último período es el interés histórico-político»[33]. No obstante, esto último debería ser igualmente matizado, ya que ese «interés histórico-político» también se hallaba muy presente en el joven Nietzsche. En cualquier caso, Vattimo no es capaz de comprender la íntima conexión que media entre las tesis ontológicas nietzscheanas (todo es voluntad de poder; la voluntad de poder opera en todos los ámbitos de lo real) y sus concepciones sociopolíticas (que, sin duda, se hallan en el interior de todo eso que se denomina, a veces con exceso de indefinición, «crítica de la cultura»). Es el propio Vattimo el que, de manera muy explícita, niega esa conexión e incluso sostiene que una ontología de la voluntad de poder solo puede conducir, en todo caso, a una «disolución» de la política misma. «¿Cómo podría, en efecto, fundarse una política sobre la idea de la voluntad de poder?»[34]. Tratar de responder a esta cuestión constituye, precisamente, el eje nuclear del libro que el lector tiene entre sus manos. Y es que queremos sostener que eso mismo que a Vattimo le parece una imposibilidad, a saber: la configuración de una visión política fundamentada en la ontología de la voluntad de poder, es, precisamente, lo que ocurre de forma irremediable con la filosofía de Nietzsche. Su furibunda «crítica cultural» —su radical abjuración de los «valores heredados» y de la «moral»— también (o principalmente) constituye una «filosofía política» sustentada en su ontología de la voluntad de poder.

Sin embargo, numerosísimos pensadores y pensadoras se han empeñado en despolitizar a Nietzsche, como venimos comentando. Así, por ejemplo, Vanessa Lemm ha sostenido que el aristocratismo nietzscheano no es de índole política, pues evoca más bien una cuestión espiritual. A su juicio, la «nobleza» de la que hablaba de manera recurrente consistía en atribuir el valor más elevado a todo aquello que hace a cada individuo irreductiblemente único y singular; porque la nobleza nietzscheana, en suma, no residiría en una superioridad social de tipo clasista, sino en la manera de evaluar el mundo desde una perspectiva específica —y desde una actitud— que quiere resistirse a toda asimilación o subsunción en una normalidad aniquiladora. Esa «libertad aristocrática» supondría no esperar de forma pasiva (y quejumbrosa) a que mis derechos me sean otorgados a través de alguna suerte de acuerdo o contrato,

puesto que los «talantes poderosos» conquistan lo suyo en la pelea. El espíritu aristocrático es, por ello, un «espíritu agonista» que se sabe único responsable de lo que tiene y de lo que es[35]. Nietzsche habría entendido que esa libertad agonística quedaría diezmada y disminuida en aquellos lugares en los que pudiera prevalecer, ominosamente, una ideología que postulase la igualación radical de derechos. Esas tendencias normalizadoras e igualitaristas asfixiarían la singularidad y la diferencia genuina, en nombre de una identidad universalmente homogeneizadora. En un contexto semejante quedaría anulada la posibilidad del conflicto, que es el único sitio en el que pueden fructificar los rasgos de un alma verdaderamente fuerte, libre y creativa; un alma aristocrática. Porque el carácter moral de un «talante aristocrático», en este sentido, vendría definido por el decisivo hecho de ser, él mismo, productor de valor. Se trataría, en suma, de no dejarse normativizar desde fuera; de querer generar cosas nuevas y bellas que superasen los viejos y desgastados valores. ¡Y, ante todo, cuidémonos de descubrir alguna carga sociopolítica en el pensamiento nietzscheano!

Pero si bien Lemm insiste en no leer a Nietzsche desde la perspectiva de una teoría política, la que fuere, que postule algún ideal normativo o regulativo del orden social, lo cierto es que su propia lectura del aristocratismo nietzscheano, interpretado como una suerte de apología de la «libertad como responsabilidad» (que, dicho sea de paso, recuerda bastante a un manual de autoayuda de corte neoliberal), no deja de parecerse a la retórica del laissez faire, a la «lucha por la existencia» del darwinismo social y a la meritocracia competitiva que impregna todos los ángulos de esa cosmovisión tan propia del liberalismo económico. Es decir, también esa lectura operaría como discurso político. Y es que, si se mira con detenimiento, se comprobará que el discurso neoliberal que impera en la actualidad nos habla de esos «empresarios de sí mismos» que, con mucho «talante aristocrático», consiguen todo lo que tienen en el espacio agonístico y competitivo del mercado; unos depredadores individuales que cifran su propio éxito, o sus fracasos, exclusivamente en la propia fortaleza o talento. La figura neoliberal del «emprendedor» presenta unas características muy similares a las de esa otra figura presuntamente nietzscheana, a saber: aquel «espíritu aristocrático» de talante combativo, individualista, egoísta y creador de sí mimo. Por lo tanto, aunque concediésemos (y no lo

hacemos) que el aristocratismo de Nietzsche no alberga connotación clasista alguna —pues no estaría operando, según sostiene esta desenfocada lectura, como una categoría sociopolítica—, nos quedaríamos, de cualquier modo, con una figura igualmente «política», en este caso con un perfil marcadamente anarcocapitalista.

Es probable que esa «libertad agonística» de la que nos estaba hablando Nietzsche, según la lectura de Vanessa Lemm, no sea exactamente la Bellum omnium contra omnes de Hobbes… aunque se asemejan de manera notable. En cualquier caso, sí es cierto que Nietzsche concibe un cosmos en el cual impera, como inapagable ley de hierro, la pujanza despiadada y belicosa; un mundo donde cualquier voluntad anhela imponerse a las otras voluntades en lid, en una lucha sin cuartel. Porque son voluntades de poder, claro. Sinteticemos: no resulta plausible sostener que las tesis aristocráticas de Nietzsche están absolutamente despojadas de cualquier resonancia o connotación sociopolítica. E, incluso, aunque asumiéramos (no lo hacemos, puesto que Nietzsche sí imaginaba una cierta ordenación social deseable y, ante todo, se oponía con fiereza a otros modelos de organización social) que su aristocratismo es únicamente una cuestión espiritual, o una cuestión de ethos, comprobaríamos que dicho «talante» conjuga muy bien con aquel individualismo competitivo puesto en valor por el discurso del laissez faire (si nos atenemos al siglo XIX) y por el discurso neoliberal (si nos atenemos a los siglos XX y XXI). Sin lugar a duda, hay en Nietzsche una suerte de alegato de la autosuperación continua, esto es, un mandato de no obedecer más ley que la que uno se otorga a sí mismo, en ese permanente esfuerzo por superar todas las resistencias que se interponen en el camino agonístico. Obtener éxito es acrecentar el propio poder de forma continua. Pero la superación y el empoderamiento, en el pensamiento nietzscheano, son siempre individuales; la acción colectiva, en su visión del mundo, es inherentemente borreguil y despreciable.

Es cierto —y nos situamos ahora en otras lecturas de la obra nietzscheana— que tal vez pudiéramos encontrar en esta alguna enseñanza para la resistencia. ¿En qué sentido? Quizá en algunos pasajes de dicha obra palpite un fuerte anhelo que pugna por oponer una suerte de singularidad vital al despliegue tecnificado y

reificador del mundo moderno. En el aforismo 373 de La gaya ciencia, por ejemplo, arremete duramente contra el prejuicio cientificista arguyendo que no hay nada más estúpido y carente de sentido que la visión mecanicista del universo[36]. Eugenio Trías, en una obra colectiva titulada En favor de Nietzsche (todos los capítulos de dicho trabajo lo despolitizan, hemos de decirlo), señalaba precisamente que lo que el filósofo alemán estaba poniendo de manifiesto era una defensa del dinamismo indomable de la vida frente al logocentrismo que la venía vampirizando desde hacía ya demasiado tiempo; un alegato en favor de la vida y de lo poético-sensible frente a las exigencias totalitarias de esa asfixiante logicidad que lo quiere atrapar todo en un sistema repleto de coherencia e identidad[37]. Una apología de la inmanencia politeísta, podríamos decir, frente al terrorismo de la trascendencia monoteísta. Porque, a pesar de todo, tras la congelación conceptual de los sistemas deviene una imborrable inestabilidad trágica… En la filosofía nietzscheana, si nos atenemos a esto, podría haber un ímpetu rebelde que pelea por no quedar atrapado, o integrado, en esas tendencias alienantes propias de la moderna racionalidad industrial, tal y como ese proceso fue retratado y diagnosticado por los frankfurtianos Adorno y Horkheimer en su famosísima Dialektik der Aufklärung. Así lo ha propuesto, por ejemplo, Peter Pütz: «Medio siglo antes del nacimiento de la teoría crítica, Nietzsche reconoció la dialéctica histórica de la Ilustración»[38]. Resultaría interesante, desde luego, explorar esa lectura de la obra nietzscheana, esbozada desde la perspectiva de la teoría crítica[39]. Bajo esa mirada, Nietzsche resultaría ser un agudo crítico de la Modernidad europea, precisamente en lo que esta tiene de exceso de poder. En su filosofía poetizante, según se desprende de dicha interpretación, podríamos encontrar un núcleo de resistencia contra el apabullante binomio «racionalización-dominio».

Horkheimer, contraviniendo todas las ingenuidades marxistas acerca del «reino de la libertad», se lamentaba con amargura cuando observaba que el exponencial desarrollo de las fuerzas productivas únicamente había traído consigo una «automatización no solo de la industria, sino cada vez más de la vida entera»[40], haciendo del mundo humano una suerte de inmensa y terrorífica fábrica. Friedrich Georg Jünger (hermano de Ernst) comentaba que Nietzsche debía ser interpretado como un crítico de ese «impulso de

nivelación» que imperaba por doquier desde que las masas irrumpieron en escena. Con tal advenimiento, la cultura degeneró y se adentró en un irrefrenable empobrecimiento espiritual; triunfaron los mediocres y desaparecieron las individualidades excelsas y elevadas. Ese triunfo de las masas, además, correlacionaba íntimamente con la mecanización-tecnificación-automatización de la vida[41]. Y es cierto, qué duda cabe, que en Nietzsche hallamos un desasosiego —de talante aristocrático, eso sí — ante semejante proceso. Ahora bien, lo que no resulta admisible es este corolario exudado por el propio F. G. Jünger:

El camino de la nivelación, tal y como ha sido descrito, no es el que Nietzsche elige; él espera otra cosa del futuro de la humanidad. Su concepción de la voluntad de poder no sirve para un tratado político; la voluntad de política no se encuentra entre sus intereses. Si se hubiera encontrado, no habría seguido el camino eremítico de Sils Maria, sino otro mucho más sencillo de caminar.[42]

Una vez más, encontramos la distorsionada imagen de un Nietzsche eremita y apolítico que, en todo caso, experimenta una desazón espiritual y estética ante el maquínico despliegue de la Modernidad.

Si nos atuviésemos a lecturas semejantes, la crítica nietzscheana de las modernas sociedades tecnificadas podría resultar, en algunos aspectos, virtuosa y emancipadora. Desde esa perspectiva, lejos de ver a Nietzsche como a un mero irracionalista partidario de la negación absoluta de toda racionalidad, habríamos de entender que en su pensamiento palpitaba un cierto intento de «ilustrar la Aufklärung», desechando todos aquellos elementos que, aun procediendo de la misma Ilustración, terminaron siendo asfixiantes, liberticidas y totalizadores. Precisamente esta utilización del pensamiento nietzscheano era la que, según Habermas, interesó a la primera Escuela de Frankfurt, hasta el punto de robarle a Marx el papel preeminente en el horizonte crítico[43]. Parece poco verosímil dicha tesis, empero, puesto que Nietzsche fue siempre un declarado y furibundo enemigo de la Ilustración; contra ella lanzó una terrible enmienda a la totalidad. Fernando Savater sostenía que «reunió los

más ambivalentes sentimientos respecto de la Ilustración»[44] y que, por lo demás, estuvo muy lejos de manifestar una «reacción anti-ilustrada»[45]. No podemos compartir, sin embargo, semejante posición. Creemos que hay poca ambivalencia en la lectura nietzscheana de ese complejo proyecto ideológico-cultural y sociopolítico al que llamamos Ilustración. Y es que, en efecto, hallamos en él una contundente y amarga reacción anti-ilustrada. Él no quería «ilustrar la Ilustración», esbozando una crítica cultural de sus «excesos», sino disparar contra su entera línea de flotación.

La intervención nietzscheana, en función de estas lecturas que la sitúan (como precursora) en la órbita de la teoría crítica, bien podría interpretarse como un desesperado grito de protesta contra los efectos reificadores del «progreso». O, quizá, como una desasosegada reacción ante ese gélido y pavoroso vaciamiento técnico-mercantil de la vida llevado a término por la Modernidad capitalista. Hay textos que así lo pueden avalar, puesto que, en algunos lugares, Nietzsche señala la tremenda deshumanización provocada por el predominio de las máquinas, siendo así que estas arrebataron al trabajo toda cualidad personal y todo sentido creativo; sometidos a su dinamismo impersonal y a su potencia abrumadora, la sociedad maquínica terminó uniformizando y embruteciendo a los hombres. Los aforismos 218, 220 y 288 de El caminante y su sombra son muy interesantes en ese sentido[46]. Y existen otros pasajes de Nietzsche en los que, en efecto, podemos hallar una mordaz crítica de algunos de los elementos más alienantes de las sociedades industriales y mercantiles: la «glorificación del trabajo» y su conversión en un fin en sí mismo, la infatigable laboriosidad que solo persigue la acumulación de más y más riqueza material, la cuantificación monetaria de la vida, la plena fagocitación del «ocio» por el «negocio», la muerte del espíritu a manos del economicismo rampante… Ese pathos aburguesado, por lo tanto, también habría sido objeto de su infinito desprecio.

En el aforismo 175 de Aurora observa cómo los valores comerciales lo invaden todo de una forma avasallante; la pregnante ley de la oferta y la demanda, según constata, se impone en todos los dominios de la vida cultural[47]. Encontraríamos ahí, qué duda cabe, a un Nietzsche muy antiburgués. Incluso Herbert Marcuse podría

localizar en tales pasajes nietzscheanos un perfecto antecedente de su crítica a El hombre unidimensional, de igual modo que Adorno y Horkheimer encontrarían muy seductor aquel aforismo en el que se denunciaba el lado peligroso y violento del racionalismo ilustrado[48]. Nietzsche, en estas lecturas «críticas», habría sido un preclaro descubridor de la estrecha complicidad que mantenían en el mundo moderno la racionalidad y las relaciones de dominio[49]. Y, si acaso, lo que habría en su pensamiento sería algo así como una rebeldía esteticista que se oponía a la desalmada y omnímoda «frialdad instrumental» tan típica de la racionalidad moderna. Este nietzscheanismo, así entendido y figurado, también estaría vibrando en las ominosas páginas de El trabajador, una obra de 1932 en la que Ernst Jünger dejaría traslucir un evidente desasosiego por el avance irrestricto de la tecnificación del mundo[50].

Adentrándose en esa línea interpretativa, Julio Quesada ha remarcado que la meditación nietzscheana debe comprenderse, en su médula más íntima, como una denuncia de esos procesos de uniformización que caracterizan el devenir cultural de las sociedades modernas. Nietzsche, así, aparecería una vez más como un denunciante indómito de esa tiranía del «nosotros», que despoja al individuo de todo «querer propio» ahogando su espontaneidad creativa en la tremenda masificación homogeneizadora del impersonal proceso social. El socialismo, dentro de semejantes coordenadas, aparecería como un temible enemigo que debe ser combatido, toda vez que encarnaba a la perfección ese «despotismo nivelador» que imposibilita o prohíbe la emergencia de toda singularidad. El colectivismo asfixiante impone la abstracción del número y, en un régimen semejante, la idolatría de la máquina adquiere un paroxismo incomparable, toda vez que representa mejor que cualquier otra realidad el valor del automatismo mecanicista. Nietzsche, por ende, abominaría de cualquier régimen «socializante», pues en ellos mueren los héroes solitarios. En los regímenes intensamente colectivistas queda aniquilada de raíz la libre experimentación lúdica, y la autoafirmación jovial no encuentran forma de manifestarse. En contextos como ese, el espíritu seguirá siendo «camello», sin alcanzar jamás la forma de «león», en vista de lo cual, Quesada señalará que la filosofía nietzscheana es un bramido ético-libertario contra cualquier forma de gregarismo asfixiante; una protesta libérrima contra cualquier

sistema desindividualizador que pretenda exterminar la pluralidad y la multiplicidad de la vida, encajonándola en rígidos y tiránicos esquemas normativos, cuantificándola y tecnificándola.

Su filosofía política, en todo caso, sería ácrata y, en consecuencia, constituiría una plataforma estético-intelectual idónea para situarse en posiciones anticomunistas y antifascistas. El famoso vitalismo nietzscheano no sería más que eso, una confrontación con todos los aciagos ensueños fundados en el hombre-masa (rebaño despersonalizado y robotizado) y en la pureza de la uniformización; porque semejante panorama nos sumergiría en una terrorífica «no-vida», esto es, en una milimétrica programación en la que toda espontaneidad quedaría desterrada[51]. ¿Cómo iba a ser Nietzsche un «precursor» del nazismo entonces? Quesada observa que Hitler hizo de Alemania una gigantesca fábrica al industrializar la vida y la muerte de todos los seres humanos que quedaron atrapados en esa terrible «jaula de hierro». En ese caso, la filosofía de Nietzsche —presuntamente ácrata— no podría ser sino antagónica a semejante régimen. Bien, lo que ocurre es que hay otra imagen posible de la Alemania nazi: no ya una gigantesca fábrica, sino un espacio de biocenosis conflictiva; una «comunidad biológica» dentro de la cual unos organismos «sanos y fuertes» habían de exterminar a otros organismos «débiles y enfermos» para evitar la degeneración. ¿El «partido de la vida» puesto en acción, tal vez? Esa última imagen —la de la biocenosis— se asemeja mucho más a la ontología y a la ética nietzscheanas, impregnadas de biologismo.

En cualquier caso, debemos considerar lo siguiente: ¿acaso un filósofo cuya ontología se construye como pura voluntad de poder podría erigirse, como aseguran estas hermenéuticas, en un profeta de la antidominación? Nietzsche, más bien, otorgó al poder un estatuto omnímodo; nos enseñó que hay relaciones de poder que operan en todos los pliegues de la vida. Esto, en principio, resulta compatible con una filosofía política emancipadora, es decir, comprender que todos los ámbitos de la realidad humana, sin excepción, están atravesados por relaciones de dominio —constituidos por líneas multidireccionales y «microfísicas» de poder — puede dar pie a una filosofía de la praxis emancipadora, siempre y cuando se asuma que en dichos entramados de poder cabe la posibilidad de inyectar relaciones antagónicas, esto es, siempre y

cuando se asuma que esas relaciones de dominio —que todo lo atraviesan— pueden ser confrontadas y, en el límite, transformadas. Eso y no otra cosa es la emancipación, de hecho. Pero resulta, y aquí se nos presenta el nudo esencial, que en Nietzsche no encontramos ese «siempre y cuando» que acabamos de mencionar. ¡En Nietzsche no hay antagonismo! Él afirma que existe «voluntad de poder» en cada milímetro del universo, en cada átomo y en cada quantum de energía; la vida misma, en todas sus manifestaciones, es voluntad de poder[52]. En un escenario tal, por lo tanto, observamos múltiples relaciones de poder, infinitas jerarquizaciones, colisiones avasallantes y pujanzas agonísticas. Sin embargo, en la visión nietzscheana esas férreas jerarquías —también presentes, de forma preeminente, en el mundo humano— resultan ser tan inextirpables e inextinguibles como la ley de la gravedad. Es más, aquellos que intentan subvertir o transformar el orden existente merecen todo su desprecio. En primer lugar, por necios: no quieren comprender que no se puede transformar lo intransformable; que no se puede modificar lo inmodificable. Y, en segundo lugar, los desprecia por ser unos decadentes y venenosos predicadores de la moral más reactiva que quepa imaginar; una moral antivital y contra natura. En efecto, Nietzsche siempre pensó que pretender acabar con la explotación, o con el dominio de unos hombres sobre otros, es algo contrario a la constitución última de la vida. ¡Hermosa y útil enseñanza para todos los pensamientos políticos de signo emancipador!

---

[1] Serra, F., «Nietzsche y el nacionalsocialismo», en Silván, A. (dir. de la colección), Nietzsche: modernidad y política, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 77-103.

[2] Nolte, E., Nietzsche y el nietzscheanismo, op. cit., pp. 115-127.

[3] Defanti, C. A., Richard Wagner. Genio e antisemitismo, Lindau, Turín, 2013.

[4] Nietzsche, F., El anticristo, op. cit., p. 56.

[5] Bataille, G., Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte, Taurus, Madrid, 1979, pp. 205-209.

[6] Quesada, J., Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 360.

[7] Ibid., p. 361.

[8] Kaufmann, W., Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist, Princeton University Press, Londres, 1974.

[9] Deleuze, G., Nietzsche, op. cit.

[10] Derrida, J., Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio, Amorrortu, Buenos Aires/Madrid, 2009, pp. 55-86.

[11] González, N., Nietzsche contra la democracia, op. cit., p. 84.

[12] Marx, K. y Lincoln, A., Guerra y emancipación. Lincoln & Marx, Capitán Swing, Madrid, 2013.

[13] González, N., Nietzsche contra la democracia, op. cit., pp. 81 y 294.

[14] Ibid., p. 85.

[15] Ibid., pp. 85-86.

[16] Moraleja, A., «Introducción. Nietzsche y la "gran política"», en Moraleja, A. (coord.), Nietzsche y la «gran política». Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano, Cuaderno Gris, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, Madrid, 2001, pp. 9-24 y en especial p. 10.

[17] Sloterdijk, P., El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche, Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 31.

[18] Idem.

[19] Nietzsche, F., Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889), op. cit., p. 253.

[20] Sánchez Meca, D., Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 281-287.

[21] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 279.

[22] Tönnies, F., «El culto a Nietzsche. Una crítica», en Moraleja, A. (coord.), Nietzsche y la «gran política». Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano, Cuaderno Gris, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, Madrid, 2001, pp. 65-72.

[23] Esteban, J. E., El joven Nietzsche. Política y tragedia, op. cit., pp. 208209.

[24] Foucault, M., Nietzsche, la genealogía, la historia, Pre-Textos, Valencia, 2014.

[25] Foucault, M., Nietzsche, Freud, Marx, Anagrama, Barcelona, 1981.

[26] Vattimo, G., Introducción a Nietzsche, Península, Barcelona, 2001, pp. 87-91.

[27] Ibid., pp. 92-93.

[28] Ibid., pp. 36-38.

[29] Vattimo, G., Ética de la interpretación, Paidós, Barcelona, 1991, p. 10.

[30] Ibid., p. 126.

[31] Vattimo, G., Introducción a Nietzsche, op. cit., p. 61.

[32] Ibid., p. 60.

[33] Ibid., p. 116.

[34] Ibid., p. 152.

[35] Lemm, V., Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2013, p. 80.

[36] Nietzsche, F., La gaya ciencia, op. cit., pp. 401-403.

[37] Trías, E., «De nobis ipsis silemus», en Trías, E. et al., En favor de

Nietzsche, Taurus, Madrid, 1972, pp. 9-34.

[38] Pütz, P., «Nietzsche y la teoría crítica», en Moraleja, A. (coord.), Nietzsche y la «gran política». Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano, Cuaderno Gris, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, Madrid, 2001, pp. 91-103 y en especial p. 97.

[39] Rath, N., Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos, en Van Reijen, W. y Schmid Noerr, G. (comps.), Vierzig Jahre Flaschenpost: «Dialektik der Aufklärung» 1947-1987, Fischer, Frankfurt, 1987, pp. 73-110.

[40] Horkheimer, M., Sociedad en transición: estudios de filosofía social, Península, Barcelona, 1976, p. 50.

[41] Jünger, F. G., Nietzsche, Herder, Barcelona, 2016, pp. 207-231.

[42] Ibid., p. 220.

[43] Habermas, J., Textos y contextos, Ariel, Barcelona, 1996, p. 121.

[44] Savater, F., Idea de Nietzsche, op. cit., p. 38.

[45] Ibid., p. 171.

[46] Nietzsche, F., El caminante y su sombra, op. cit., pp. 125-126 y 151.

[47] Nietzsche, F., Aurora, op. cit., p. 168.

[48] Nietzsche, F., El caminante y su sombra, op. cit., pp. 126-127.

[49] Cano, G., Nietzsche y la crítica de la modernidad, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 147.

[50] Jünger, E., El trabajador. Dominio y figura, Tusquets, Barcelona, 1990.

[51] Quesada, J., Ateísmo difícil. En favor de Occidente, Anagrama, Barcelona, 1994, pp. 133-150.

[52] Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 95-97.

11. La razón como mera secreción de la vida orgánica

Una herramienta útil. Eso es la razón humana, y nada más. Mediante ella estabilizamos nuestro mundo, sostiene Nietzsche. La multiplicidad de impresiones que nos embiste en un magmático y caótico torrente es, de tal modo, esquematizada y ordenada. Esa razón, entendida como función orgánica, impone una legalidad y una clasificación, pues únicamente así la realidad se nos torna manejable o predecible. Destilamos categorías y pergeñamos conceptos para, con ellos, generar un mapa cognoscitivo que nos permita sobrevivir de una forma más eficaz. El intelecto impone sus abstracciones reductoras y sus rígidas categorizaciones al flujo proteico y cambiante de las intuiciones sensoriales, obteniendo con ello un cierto éxito adaptativo[1]. Pero —he aquí el corolario más perturbador— no nos proporciona representaciones exactas de lo que pueda ser la realidad en sí. Nietzsche, por ende, negará con rotundidad la existencia de una estructura fundante del conocimiento, eso mismo que en la historia de la filosofía occidental había sido denominado con diferentes nombres: autoconciencia del «yo pensante» cartesiano, o el «yo trascendental» kantiano. Muy al contrario, eso a lo que denominamos «yo», que parecería constituir una suerte de realidad unitaria e idéntica consigo misma (una suerte de sustancia increada e inmutable que fuese anterior a todo conocimiento y, por efecto de dicha anterioridad, posibilitadora del propio conocimiento), ese «yo», decíamos, no es para Nietzsche sino una ficción útil. Creemos (pues nos resulta útil hacerlo) que existe algo parecido a un «yo» estable detrás de la plétora sensitiva, un «yo» capaz de ordenar y esquematizar el torrente sensorial que nos asalta y envuelve. Pero el propio «yo» no es más que otra construcción ficticia desplegada por un cuerpo viviente que quiere sobrevivir[2].

El endiosamiento de la razón, que se inició con Sócrates, nos hizo olvidar que el órgano cognoscitivo no era más que una herramienta funcional; en un giro inaudito y estrambótico empezó a fantasearse

con la temeraria posibilidad de que esa facultad fuese capaz de aprehender la esencia verdadera de las cosas. Fue entonces cuando empezamos a olvidar que, en realidad, los conceptos no son sino metáforas ya desgastadas por el uso. Pensar y poetizar, en este sentido nietzscheano, no serían prácticas tan disímiles; no existiría una tajante frontera entre ambas acciones. Eso a lo que la tradición filosófica, con timbre sacramental en la voz, había denominado «verdad» no era más que una construcción lingüística antropomórfica; una pragmática argucia que nos resulta muy útil —como las garras y los colmillos a otros animales— para manejarnos con alguna eficacia en este inclemente mundo agonal en el que nos hallamos arrojados[3]. Porque el lenguaje no está capacitado para aprehender la verdad; el lenguaje no fue alumbrado en este mundo con una función «veritativa». Muchas de estas nociones, hemos de apuntarlo, las halló Nietzsche prefiguradas en Gustav Gerber, que había publicado en 1871 Die Sprache als Kunst[4]. Habitamos el interior de las ficciones lingüísticas, inevitablemente, porque construimos nuestra entera existencia con ellas y desde ellas. No podemos hacerlo de otra manera. Pero el lenguaje no puede reflejar la realidad «en sí»; tal cosa solo pueden imaginarla los que sucumben a la hipostatización de la gramática, tal y como sucedió en la tradición metafísica occidental. Nos resulta imposible saber qué «hay» detrás, o más allá, del lenguaje, porque, sencillamente, no hay nada. Todo está dentro de él[5].

Por otro lado, Nietzsche enfatiza que no existe nada parecido a una búsqueda desinteresada de la verdad; inyectar «cognoscibilidad» en el devenir del mundo es una tarea realmente utilitaria e «interesada». Pero he aquí que aquella razón, lo más divino que hay en nosotros, según dijera Aristóteles, empezó a comprenderse (o a imaginarse) como una instancia capaz de conectarnos con la eterna e inmutable Verdad (nótese la uve mayúscula). Arrancó así la ignominiosa operación socrático-platónica, duramente retratada por Nietzsche en El crepúsculo de los ídolos, en los capítulos «El problema de Sócrates» y «La razón en la filosofía»[6]. Ahí comenzó la fábula de los trasmundos y creímos necesario abandonar el reino de lo sensible, apestado desde entonces como el recinto de las vanas ilusiones. Y sucedió algo más: nos desconectamos del devenir intuitivo, ese lugar en el que medra o habita lo artístico-metafórico. Atiborramos nuestro mundo de conceptos racionales, se quejaba

nuestro filósofo; esquematizamos la realidad mediante una legalidad causal tan asfixiante que ya no podía germinar en ella ninguna espontaneidad «trágica». La pasión creadora, que latía en el flujo sensitivo de lo pre-lógico, quedó relegada y estigmatizada. Platón expulsó a los poetas de su República ideal, pues ellos se movían en el reino acuoso e inconsistente de las «imágenes falsas», esto es, en el devenir sensitivo no sometido todavía a la dialéctica racional y al concepto. De tal modo, el pestilente «optimismo racionalista» cercenó la pulsión dionisíaca y trágica de los hombres. Por todo ello, Sócrates (con su feo semblante) debiera ser puesto a danzar; su torva seriedad intelectualista debiera diluirse en una terrible jovialidad musical.

El conocimiento, tampoco debemos ignorarlo, sería una figura más de la omnipresente voluntad de poder. Empleando un modo de hablar heideggeriano, diríamos que Nietzsche encuentra esa voluntad de poder en todas las regiones del ente: en la naturaleza, en la historia, en la política, en el arte y, por supuesto, en la ciencia. ¿Qué es la verdad? Una creencia útil, nada más; una creencia útil que puede delimitarse o describirse de la siguiente forma: «tener-por-verdadero». Debe notarse, empero, la abismal diferencia, puesto que una cosa es «tener-algo-por-verdadero» y otra bien distinta que ese mismo algo sea efectivamente verdadero. Pero Nietzsche, obviando de manera deliberada dicha diferencia, nos está diciendo que el sagrado misterio del conocimiento se resuelve de la siguiente forma: los órganos humanos del conocimiento están constituidos y desarrollados, exclusivamente, en referencia a la autoconservación y al autocrecimiento[7]. El conocimiento, en ese sentido, no es más que un instrumento puesto al servicio de la vida, no al servicio de la verdad. No conocemos para contemplar la verdad, para acceder a ella siquiera en un grado aproximado; conocemos para que la vida pueda conservarse y crecer en potencia. El conocimiento, por ende, tiene valor vital, esto es, solo conocemos aquello que nos aporta potencia de cara a la supervivencia; solo conocemos aquello que nos otorga fuerza expansiva y crecimiento vital.

Nuestra confianza en la razón y en sus categorías, sentencia Nietzsche, tiene que ver con esta utilidad vital que nos reporta el «tener-por-verdadero». Es la propia vida la que pone en marcha el movimiento cognoscitivo; y dicho movimiento es una expresión más

de aquella voluntad de poder que constituye la esencia misma de la vida. No hay «hechos», solo «interpretaciones»[8]. Pero ¿acaso alguna de ellas se acerca, más que otras, a la verdad objetiva? No; si determinada interpretación «prevalece como verdadera» (convirtiéndose en norma hegemónica o en canon), dice Vattimo leyendo a Nietzsche, tal cosa sucederá como un acto de pura fuerza. Las «interpretaciones» no son más que posiciones de la voluntad de poder, que pueden vencer e imponerse —siempre de manera provisional— a otras interpretaciones en lid. «Prevalecerá» como verdadera (que no equivale a ser realmente verdadera) mientras pueda imponer su posición en esa interminable lucha. En cualquier caso, ninguna de las interpretaciones (inmersas todas ellas en un perpetuo combate de las unas contra las otras) podrá jamás erigirse en algo así como la llave de acceso a la estructura verdadera de lo real en sí[9].

¿Estaríamos asistiendo, en Nietzsche, a una completa naturalización de la razón? Sí, indudablemente. El conocimiento no es más que un dispositivo ordenador. Nos sale al encuentro un caos amorfo e indeterminado, como decíamos, y nos resulta muy útil imprimirle una ordenación estructuradora. El comportamiento cognoscitivo no se pone en marcha con el objeto de alcanzar una representación teórica del mundo que constituya, además, un perfecto reflejo de este. Es en el pandemónium de la praxis, y por la necesidad que tiene la vida de conservarse y de crecer, cuando arranca dicho comportamiento cognoscitivo. De lo que se trata es de imprimir a ese caos ciertas formas regulares articulando lo inarticulado; no se trata de aprehender una verdad inmutable que siempre ha estado ahí (preexistiéndonos), sino de erigir —en medio del tremebundo devenir— una perspectiva provisionalmente estable. Conocer implica otorgar estabilidad y coherencia, porque ello nos resulta muy beneficioso como seres vivientes. El objetivo del conocimiento es asegurar la existencia práctica del organismo cognoscente; conocer equivale a proyectar un horizonte habitable y una cartografía manejable. Por eso se forjan conceptos y categorías; por eso han aparecido los sustantivos lingüísticos. Y es que, desde la inmanencia vital, tratamos de levantar un mundo que albergue dosis mínimas de homogeneidad, identidad, calculabilidad, previsibilidad, manejabilidad y consistencia.

Los principios de la lógica deben comprenderse de igual modo, a saber: como herramientas que «están ahí» porque resultan vitalmente útiles. Todo ello, en definitiva, es algo que la vida misma se procura para conservarse y permanecer; para crecer y potenciarse. ¿Qué es la verdad?, preguntamos de nuevo. Verdadero es aquello que alberga valor —léase, eficacia— a la hora de conservar y promover la vida; algo es verdadero porque me energiza y me permite vivir con mayor éxito. En el aforismo 11 de La gaya ciencia señalaba Nietzsche que la conciencia no es más que la evolución más tardía de lo orgánico. Sin embargo, durante demasiado tiempo se creyó que ella, la sobreestimada conciencia, constituía el núcleo del ser humano, lo más eterno y primigenio de él… Fútil espejismo, pues dicha conciencia no es más que una función orgánica que, para más inri, es torpe y chapucera[10]. La validez de los conocimientos —he aquí uno de los corolarios más punzantes— no reside en su grado mayor o menor de aproximación a la verdad objetiva (pues tal cosa es imponderable). La validez de los conocimientos reside, más bien, en su mayor o menor grado de incorporación y, por ende, en su mayor o menor capacidad de ser sustentadores de la vida. El aforismo 110 de La gaya ciencia supone una buena síntesis de todo ello[11].

La razón humana, con todas sus capacidades, queda sumergida en el tráfago vital, como una instancia que interpreta —más que «conoce»— para vivir con mayor presteza y con algo más de éxito. No existe un impulso incondicionado hacia la verdad, como se creyó durante demasiado tiempo. Muy al contrario, eso a lo que la tradición filosófica ha venido denominando «verdad» no es más que «la gran razón del cuerpo»[12]. Podría sostenerse, en un giro de apariencia paradójica, que la mente es, para Nietzsche, una idea del cuerpo, porque las raíces últimas de nuestras «creaciones» intelectivas y lógicas se hunden en el cuerpo viviente, en sus pulsiones[13]. En el impulso orgánico elemental late un «saber» pre-discursivo y pre-racional que antecede a la autoconciencia racional. Es la vida, en su ínsito afán por seguir creciendo, la que termina excogitando ciertas habilidades operatorias a las que denominamos «principios lógicos». Pero si «hay» lógica en el mundo es porque nosotros lo hemos «logicizado». Desde el cuerpo, pues este constituye la matriz auténtica de nuestra praxis cognoscitiva, inyectamos logicidad para manejarnos de manera más eficaz en

nuestro hábitat existencial; interpretamos («conocemos», con comillas nietzscheanas) porque no tenemos más remedio que hacerlo, desde un punto de vista práctico-vital. Antes de cualquier proceso lógico-conceptual opera un elemental proceso fisiológico, un impulso orgánico insoslayable. Del instinto corporal emergen las categorías lógicas de nuestro entendimiento; pero dichas categorías no son lo primordial, no son lo primero. Lo originario es la propia vida orgánica, su tendencia inherente a la supervivencia y al crecimiento. La fuerza que nos mueve a «logificar» es la vida misma, abriéndose paso. En ese sentido, la racionalidad humana no es más que una función vital. La razón, sentenciaría Nietzsche, no es más que una secreción o supuración de la vida orgánica.

Incluso el principio de no contradicción, convertido por la tradición filosófica en regla suprema del pensar, debe comprenderse como uno más de los instrumentos empleados por la vida, en este caso la vida humana, para asegurar la propia perpetuación. La lógica, nuestra específica lógica, no es más que otra forma de regular y esquematizar (para tornarlo más manejable) ese caos que nos sale al paso. Un corolario ineludible de todo ello, y Nietzsche lo señala de manera explícita, es el siguiente: la contraposición entre «mundo verdadero» y «mundo falso» no se corresponde a una estructuración objetiva de lo real. Dicha distinción responde, simplemente, a una exigencia vital. ¿En qué sentido? Hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como si fuesen predicados del ser objetivo del mundo. Es decir, fuimos transmutando la perentoria necesidad de procurarnos cierta estabilidad y coherencia para poder perseverar en la existencia, esa exigencia vital (biológica), mediante un platónico giro, en un «mundo verdadero» (objetivamente inmutable) diferenciado del otro mundo, el «aparente», caracterizado por el incoherente e inestable devenir. Por lo tanto, el pilar básico de toda la metafísica occidental, la distinción entre «lo verdadero inmutable» y «lo falso en devenir», no es más que la proyección (ulteriormente hipostasiada) de un organismo viviente que lucha por sobrevivir[14]. Semejante tesis es un terremoto, sobre todo cuando se asumen todas sus consecuencias; un tsunami gigantesco.

Nietzsche nos estaría diciendo que estamos constreñidos a pensar así, con estos principios y con estas categorías, porque a la vida le

resultó útil que así fuera. Apunta, incluso, que nuestro «conocer» (cristalizado en nuestros sentidos, en nuestros nervios, en nuestro cerebro) se fue desarrollando en relación con la dificultad de alimentarse[15]. Pero entonces comprendemos la radical contingencia de nuestro «órgano» de conocimiento: conocemos de esta forma, pero, si hubiese sido vitalmente útil hacerlo de otra manera, entonces la organización lógica de nuestro mundo sería otra completamente distinta (una que, ahora, nos resulta inimaginable). La constitución vital del ser humano está dispuesta de tal modo que, al colisionar con el caos que le sale al paso, reacciona de una determinada forma, como, por ejemplo, construyendo una intuición espacial tridimensional. Pero la geometría euclidiana no responde a la estructura «en sí» del universo, pues no es más que una «respuesta vital» del organismo humano, al cual le ha resultado provechoso intuir el espacio de tal forma. Con ello no se ha descubierto la verdad objetiva del mundo, sino que hemos construido una percepción que nos ha resultado provechosa. A través del conocimiento, que es una suerte de ficción útil, fijamos y estabilizamos lo que de suyo es móvil e inconsistente. Pero esa fijación-estabilización es una operación cognoscitiva que la propia vida ejerce para sobrevivir y crecer; he ahí todo el misterio. El ya referido aforismo 110 de La gaya ciencia, que lleva por título «Origen del conocimiento», y el 111, «Procedencia de lo lógico», son muy explícitos al respecto[16]. ¡No tenemos órganos de conocimiento para acceder a la verdad objetiva del mundo! Los tenemos para sobrevivir, sin más. No somos «criaturas teóricas», como nos quiso enseñar la fabulación socrática, sino animales que utilizan el conocimiento de manera análoga a como otros emplean los colmillos y las garras, si se nos permite utilizar esta plástica imagen una vez más.

Se trataría de una biologización o naturalización de Kant, en definitiva[17]. Olivier Reboul destacó que, si bien es cierto que Nietzsche fue un «crítico de Kant», tal vez esa misma «hipercrítica» (o crítica de la crítica), anclada en la perspectiva de que todas las categorías propias de la razón humana no son sino ficciones funcionales de «origen evolutivo», terminó desembocando en un nuevo dogmatismo precrítico y en una metafísica vitalista[18]. Vitalista y biologicista, en realidad. Y ello a pesar de que Heidegger afirme, con una de sus acostumbradas sentencias imposibles, que

«no debemos tomar su lenguaje biológico en un sentido biológico»[19]. Denunciaba el de Friburgo, de manera contundente, esa confusión que se produce cuando una ciencia, con arrogancia noseológica y ontológica, excede los contornos que delimitan la región del ente dentro de la cual son pertinentes sus conceptos y nociones; por ejemplo, cuando la disciplina biológica pretende exportar sus categorías a otros ámbitos de la realidad. Ese biologismo, concluye Heidegger, es del todo injustificable. Una disciplina científica particular, en este caso la biología, no puede ofrecer el fundamento de algo así como una «concepción general del mundo»[20]. Pues bien, en ese mismo extravío así denunciado incurrió Friedrich Nietzsche una y otra vez, aunque Heidegger se empeñe en negarlo, toda vez que comprobamos cómo en el pensamiento de aquel lo biológico no tiene que ver con el estudio de una región concreta del ente, sino que se desliza hacia una concepción general de lo viviente. No solo emplea un «lenguaje» biológico, imágenes o metáforas biológicas; además, extrae de tal disciplina un modelo paradigmático para ofrecer una interpretación general del ser de todo lo ente. Heidegger nos acusaría de permanecer en la «superficie» alegórica de su pensamiento, de no saber «leerlo» correctamente[21]. Debe sostenerse, empero, y contra la manía «desbiologizante» heideggeriana, que el pensamiento profundo de Nietzsche es verdaderamente biologista.

No se trata de un romo utilitarismo, el de Nietzsche. No hay que entenderlo en este sentido, pues los conocimientos de la física son «verdaderos» en la medida en que nos proporcionan ventajas prácticas para la vida cotidiana; por ejemplo, mediante la construcción de centrales hidroeléctricas. Lo «verdadero», sin embargo, sigue conservando las comillas. Porque Nietzsche se retrotrae a un plano más radical, más trascendental, en sentido kantiano: es la propia configuración de nuestro «órgano» de conocimiento, la propia forma de nuestro conocimiento, la que ha resultado forjada en la contienda vital. Desde luego, esto último encajaría a la perfección con una epistemología evolutiva que sostuviera que todos nuestros instrumentos cognoscitivos (sensoriales e intelectivos) han ido formándose y desarrollándose en el largo proceso evolutivo —en la filogénesis— de la especie humana[22]. Interpretamos el mundo desde una determinada organización fisiológica que se ha decantado en la milenaria

contienda biológica; y nuestro «acceso» a lo real únicamente puede suceder con la mediación de dicha organización. Esta concepción, por cierto, fue manejada por Nietzsche a partir de su atento estudio (en 1866) de Geschichte des Materialismus, obra de Friedrich Albert Lange[23].

En cualquier caso, debemos inquirir lo siguiente: ¿en qué se convierte la verdad si asumimos las tesis nietzscheanas? La creencia de que algo es de tal o cual modo, tener-algo-por-verdadero, debe comprenderse como un ardid más de la vida que solo busca sobrevivir y crecer; una argucia fisiológica, una estrategia de supervivencia; nada más que eso. El edificio entero del conocimiento científico, todo nuestro saber apodíctico, deberá situarse en esa perspectiva. Aquello que se nos aparece como siendo de tal o cual forma no es más que la ordenación-fijación-estabilización que nosotros, organismos humanos que viven y quieren seguir viviendo, hemos instaurado. Nunca tendremos acceso a la estructura verdadera del mundo; jamás descubriremos la ordenación objetiva del cosmos. La Verdad no se nos aparecerá, cual epifanía fulgente. Simplemente, construimos una cartografía cognitiva útil a nivel vital; eso es lo que venimos haciendo, como especie, desde el comienzo de los tiempos. En el aforismo 117 de Aurora, el filósofo alemán apuntaba que medimos nuestro mundo con arreglo a los específicos parámetros de nuestro aparato sensorial[24]; nuestro radio de acción, en lo cognoscitivo, no puede sobrepasar ese contorno específico. Y los juicios que somos capaces de emitir sobre ese mundo nuestro quedan inexorablemente determinados por las «sensaciones mentirosas» que nos proporciona nuestro sistema nervioso específico. Otros animales, equipados con un aparato sensorial diferente, viven, literalmente, en otro mundo. Porque solo «conocemos» la realidad que nos ofrece nuestra «organización fisiológica», ni más ni menos.

Pero lo asombroso es que no podemos prescindir de esa ficción útil; la vida, para su despliegue, requiere de esa no-verdad. Esa vida, en su manifestación o concreción humana, desarrolló un órgano muy eficaz para asegurar su existencia y su recurrencia: el conocimiento. Es cierto que, en algunos momentos de tentador descarrío, pudimos hipostasiar las acciones de dicho órgano (el lenguaje siempre contribuyó de forma crucial a este espejismo, como ya hemos

señalado), sucumbiendo al ensueño de creer que nuestra racionalidad era capaz de aprehender y representar la objetividad del mundo. Ese extravío, que ha durado siglos, fue primordialmente engendrado en la teoría platónica del conocimiento, se consolidó —o sacralizó— con la teología cristiana y, como cabía esperar, terminó infiltrándose en la mismísima ciencia moderna. En el aforismo 344 de La gaya ciencia, Nietzsche traza esa secuencia y sentencia que nuestra «fe en la ciencia» sigue descansando en una fe metafísica y religiosa[25]. De tal modo se desplegó la madre de todas las ilusiones, alimentada con denuedo por la tradición racionalista occidental: la Verdad. Pero si Dios es nuestra más inveterada mentira, y así lo terminamos de asumir, ¿qué habrá de sucederle a la Verdad, siquiera a las «verdades» de las ciencias? ¿No son estas otros tantos rescoldos del Dios derribado? ¿No será la ciencia otra «sombra» de aquel viejo Dios moribundo que no termina de morir? Por fortuna, llegó Nietzsche para dinamitarlo todo con su rabia dionisíaca.

---

[1] Nietzsche, F. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento, Tecnos, Madrid, 2017, pp. 23 y 29.

[2] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III, Tecnos, Madrid, 2010, p. 781.

[3] Nietzsche, F., Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, op. cit., pp. 26-28.

[4] Conill, J., El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 35-43.

[5] Lynch, E., Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje, Destino, Barcelona, 1993.

[6] Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, op. cit., pp. 45-58.

[7] Heidegger, M., Nietzsche, op. cit., pp. 409-414.

[8] Nietzsche, F., Sabiduría para pasado mañana. Antología de

fragmentos póstumos (1869-1889), op. cit., p. 283.

[9] Vattimo, G., Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Península, Barcelona, 2002, pp. 142-144.

[10] Nietzsche, F., La gaya ciencia, op. cit., pp. 82-83.

[11] Ibid., pp. 193-196.

[12] Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, op. cit., pp. 62-64.

[13] Rodríguez, M., Más allá del rebaño. Nietzsche, filósofo de la mente, Avarigani, Madrid, 2018.

[14] Heidegger, M., Nietzsche, op. cit., p. 431.

[15] Nietzsche, F., Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889), op. cit., p. 244.

[16] Nietzsche, F., La gaya ciencia, op. cit., pp. 193-198.

[17] Habermas, J., Sobre Nietzsche y otros ensayos, op. cit., pp. 48-58.

[18] Reboul, O., Nietzsche, crítico de Kant, pp. 43-45.

[19] Heidegger, M., Nietzsche, op. cit., p. 426.

[20] Ibid., pp. 419-420.

[21] Ibid., pp. 421-422.

[22] Riedl, R., Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón, Labor, Barcelona, 1983.

[23] Conill, J., El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración, op. cit., pp. 27-34; Salaquarda, J., «Nietzsche und Lange», Nietzsche-Studien 7/1 (1978), pp. 236-260.

[24] Nietzsche, F., Aurora, op. cit., p. 134.

[25] Nietzsche, F., La gaya ciencia, op. cit., p. 338.

12. Irracionalismo, esteticismo y liberación

Se nos ha dicho, leyendo a Nietzsche bajo cierta óptica, que atravesar el nihilismo de una forma «no reactiva» implicaría una risueña aceptación de algo muy crudo: no hay estructuras de sentido ya dadas. Hombres y mujeres han de vivir sin la seguridad que ofrece un anclaje en principios últimos; han de atreverse a danzar creativamente sobre un abismo de irremediable inestabilidad. En ese conjunto de fragmentos póstumos, que el propio Nietzsche agrupó bajo el título «El nihilismo europeo» (junio de 1887), señalaba que los fuertes serán «aquellos que no tienen necesidad de creencias extremas, aquellos que no solo admiten, sino que aman una buena porción de azar, de sinsentido, aquellos que pueden pensar al hombre con una significativa reducción de su valor sin por ello volverse pequeños y débiles»[1].

El héroe contemporáneo, por decirlo con Antonia Birnbaum, debe saber apreciar el radical devenir, el cambio constante y la ausencia de sólidos asideros[2]. Nietzscheano hasta la médula, ese héroe debe fluir en el torbellino líquido de una metamorfosis perpetua, apreciando lo singular de cada situación y hallando en esa insoslayable volubilidad una fuente inagotable de creatividad. ¡Cuánta libertad flotante! ¡Cuánta inventiva desatada! Y tal vez sea cierto, a decir verdad, que los europeos contemporáneos se han ido pareciendo cada vez más a la figura del «ironista liberal», esbozada y caracterizada —de manera muy nietzscheana— por Richard Rorty: «Empleo el término "ironista" para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales»[3]. Ellos y ellas intuyen que todo aquello en lo que creen es irrisorio y poco venerable, pues han podido columbrar que jamás accederán a una prístina dimensión de verdades eternas. Este ironista liberal ha despojado todo su ideario de la solemnidad incólume, lo ha desvestido de dogmatismos; lo ha relativizado o trivializado todo, en definitiva, al comprender que no existen fundamentos inconmovibles.

Este ironista se entiende a sí mismo como un ser de constitución contingente, puesto que sabe (y quizá esta fuera su única y paradójica «certeza») que su visión de la realidad está determinada por elementos del azar, por jirones que no proceden de instancia universal alguna. Sabe que su «cosmovisión», si es que todavía puede denominarse así, está compuesta por retazos aleatorios y radicalmente falibles. Hablamos, en suma, de la renuncia al intento de reunir todos los aspectos de nuestra vida en un relato unívoco y cerrado[4]. Se trata de un ser humano instalado en la radical pluralidad y en la fragmentación descentrada, sabedor de que todos los hilos que conforman su debilitada visión del mundo evidencian una textura precaria, inestable, azarosa y relativa. Lo indubitable y lo absoluto desaparecen del horizonte. Ese ironista así caracterizado por Rorty, del mismo modo que el «nihilista activo» de Nietzsche, entiende que nunca podrá encontrar un fundamento último y definitivo a la hora de justificar su cuerpo de creencias o su praxis. Es consciente de que solo está jugando a un juego en medio de otros muchos posibles; ya aprendió que las reglas y los códigos que él sigue no son los únicos y verdaderos. Sabe que ese juego no es una totalización definitiva. Advirtió, en esa travesía, la volubilidad y porosidad de su situación, barruntando que aquello en lo que depositaba su fe y su confianza estaba débilmente justificado. Una debilidad irremediable, se ha de añadir con énfasis.

Otra característica fundamental de este ironista liberal, así dibujado y exaltado, es la capacidad de reírse de sí mismo; no se toma nada en serio y, por supuesto, no se toma demasiado en serio ni a sí mismo. Un hombre que ya no venera verdades eternas se ha despojado de esa seriedad, intransigente y torva, con la que los fundamentalistas defienden sus convicciones. Con una sonrisa sardónica, algo cínica y pícara, el ironista liberal exhibe sus propias tesis, sus propias ideas o su propia perspectiva. Pero lo hace con amable ligereza, sin imposición y sin beligerancia, blandamente, sabiendo que sus nociones no son la verdad; sabiendo que solo juega a un juego precario y teniendo siempre presente el azar caprichoso que lo ha llevado a creer precisamente en eso y no en cualquier otra cosa. Ese ironista es… abiertamente nietzscheano. Es un ser humano levantado sobre la renuncia. Ha renunciado a pretender justificar su cuerpo de creencias de una manera absoluta, como decíamos, y puede convivir con la inseguridad epistémica; ha

renunciado a la pretensión de situarse por encima de sus contingencias culturales, históricas y lingüísticas; ha renunciado, por ende, a la locura de pretender acceder a un reino colmado de verdades inmutables y universales; ha renunciado, como corolario práctico, a la mórbida tentación de arremeter contra otros «juegos» que no sean los suyos. Se sabe reír de sus propias creencias, porque intuye que estas han cristalizado en él de manera precaria, aleatoria y azarosa. Sin dogma no hay seriedad, y sin solemnidad no hay imposición fundamentalista. El ironista sabe renunciar a la hierática seriedad; por eso se ríe. ¡Carcajadas homéricas!, que diría Nietzsche. Muchos pensadores, y Rorty no es más que un botón de muestra, han visto en todo ello un genuino camino de liberación. La emancipación se hallaría en esta senda posmetafísica, posracionalista y, en definitiva, postsocrática.

Pero en este punto prestemos muchísima atención, porque lo que Nietzsche detesta del «optimismo cognoscitivo» socrático también (y quizá principalmente) es su destilación moral y política, esto es, aquella sibilina creencia —o fe— en la presunta capacidad que tiene la razón humana para modificar y mejorar la realidad, desde un punto de vista ético-político. El ideal práctico del «socratismo», del cual beberán con avidez la moderna Ilustración y el socialismo, consiste en creer que el género humano puede emanciparse. La vida racional ha de conducir no solo a un esclarecimiento teórico del mundo (a un desvelamiento), sino a un virtuosismo moral que, en último término, elimine el dominio de unos seres humanos sobre otros. Transformar de manera racional la realidad, o al menos aspirar a ello, para construir un orden en el que la dignidad de todos los seres humanos sea respetada y quede garantizada... ¡Otra vez resuena una carcajada tremebunda! Es Nietzsche, mofándose de semejante ocurrencia, ingenua y venenosa al mismo tiempo. «La explotación jamás desaparecerá», repite una y otra vez. Las ansias de «justicia social», lo dejó consignado en muchísimos lugares, constituyen una quimera insidiosa que debe ser extirpada de una vez por todas.

Zaratustra denuncia a los arrogantes sapientísimos que pretenden hacer pensable todo lo existente; esa mórbida «voluntad de verdad» esconde en sus entrañas una violencia, un afán desmedido por someter todo lo real al esquema ordenador de lo inteligible, una sed

inaudita por racionalizarlo todo, por congelar el devenir trágico de la vida[5]. Conceptualizar equivale a esclerotizar, sentenciaría el portavoz de Dioniso, y de ese hilo tiró con frenesí el discurso posmoderno. La principal aportación de Nietzsche, a juicio de Martín Hopenhayn, habría consistido en llevar hasta sus últimas consecuencias el «impulso secularizador» que la propia Ilustración europea no pudo o no quiso completar, toda vez que sus proclamas antirreligiosas dejaron intocada la matriz metafísico-moral del socratismo-platonismo y del judeocristianismo[6]. Pero semejante «secularización» nietzscheana tendría graves implicaciones políticas, en el sentido de movilizar una completa impugnación de todos los proyectos revolucionarios y emancipadores de la Modernidad, desde Robespierre a Bakunin. A juicio de Nietzsche, todos los revolucionarios modernos, bajo su retórica salvífica y redentora, habrían conservado intacta la pegajosa patraña de la «moral del esclavo» y el «ideal ascético». La fantasía de una liberación total, capaz de restaurar por completo el sentido último del mundo (lo que desprende un hedor a metafísica mesiánica), se asemejaría demasiado a las prédicas sacerdotales de un mundo ultraterreno.

Movimiento obrero, socialismo, anarquismo, republicanismo democrático, sufragismo, movimientos antiesclavitas… en todos ellos latiría una misma «moral de rebaño», suciamente impregnada de atávicos residuos metafísico-morales. El Partido, el Sindicato, la Asamblea Democrática, la Liga o el Movimiento serían, todos y cada uno de ellos, otras tantas «Iglesias» que aún pretenderían albergar algún tipo de Verdad. Esos movimientos soñarían con alcanzar, todavía, algún tipo de Bien. Pero estas pestíferas «Iglesias», revolucionarias y «totalitarias», vendrían a constreñir nuestra voluntad (sumiéndola en una heteronomía asfixiante) y a obstruir el devenir libérrimo de la existencia. Eso, que podría denominarse —empleando una expresión de regusto posmoderno— «la singularidad expansiva del deseo», habría quedado, una vez más, disciplinado. La vida, en su componente más telúrico y dionisíaco —esa vida que quiere desbordarse creativamente más allá de sí misma, pero sin permanecer sujeta a ninguna instancia extrínseca o trascedente—, volvería a quedar encuadrada en un tipo de organización que seguiría siendo «asquerosamente» sacerdotal. Frente a esas liberaciones fallidas y falsarias, proclamadas por modernos revolucionarios de toda índole (todavía deudores de la vieja moral),

Nietzsche estaría proponiendo —según esta lectura que venimos desgranando en las últimas líneas— la libertad de la autopoiesis: yo pongo el valor; yo lo creo y otorgo.

Pues bien, esta interpretación de la propuesta nietzscheana es aceptable. Sin embargo, algunas preguntas cruciales nos asaltan. ¿Y el compromiso político con los otros? Porque deberíamos ser muy cautelosos con las reivindicaciones posmodernas y ácratas del pensamiento de Nietzsche, toda vez que este repudiaba cualquier tipo de autoorganización popular. Y no es que odiase únicamente a las organizaciones revolucionarias de tipo burocrático-piramidal (disciplinarias y verticales); no; odiaba con el mismo frenesí cualquier forma de autoorganización popular (inmanente, desde abajo y horizontal). Su odio a todo lo plebeyo-revolucionario era indeclinable. Pero, además, debemos preguntarnos si en su pensamiento hay lugar para una alteridad con la cual conectarse, en aras de una emancipación colectiva. Y la respuesta es que no; en Nietzsche no hay conexión o colaboración con la alteridad, porque eso huele y apesta a rebaño… «Libertad» equivale, en su concepción, a singularización radical y a extrema individuación. Una soberanía autopoiética que deviene en autosuperación solipsista, podríamos decir. Porque, para Nietzsche, es más libre quien más avasalla, quien más se impone. Se trata de alcanzar, a nivel individual, un mejor posicionamiento —atesorando más poder — en el juego cruel y agonístico de la vida. La libertad es una victoria alcanzada contra los demás; nunca junto a ellos.

La tensión individuo-comunidad, podríamos decir, es irresoluble en la filosofía nietzscheana. Lamentaba con amargura esa tendencia a la reabsorción del individuo en las dinámicas funcionales del cuerpo social. Es más, con el triunfo de aquellas ideas que cristalizaron en la Francia revolucionaria se tornó moralmente exigible el sacrificio del ego en aras del bien colectivo; cuanto más oscurecida se hallase la individualidad, más se iluminaría el organismo público. Y semejante panorama le resultaba insufrible. Véase el aforismo 132 de Aurora, en ese sentido[7]. El individuo siente repugnancia, en su ser más profundo, cuando queda envuelto por lo comunitario[8]. ¿De qué forma ama Zaratustra a la humanidad? ¿Cómo entra en comunicación con los otros? Cuando desciende de la montaña nadie lo toma en serio; no encuentra ningún compañero de viaje. Su

mensaje no arraiga en el populacho; su «verdad» les resulta ininteligible a todos esos hombrecillos: «No me entienden: no soy yo la boca para estos oídos»[9]. Comprende que solo unos pocos podrán ser, algún día, sus aliados. Zaratustra buscará amigos o discípulos en las alturas solitarias; establecerá algún vínculo con aquellos conspicuos elegidos que se hallan apartados del rebaño. Conformará, si acaso, una mínima comunión con otras almas elegidas; pero esta microcomunidad será ostentosamente reducida. «Pueblo y rebaño se irritarán contra mí»[10]. Su figura está demasiado «elevada» para los hombres comunes. Sus prédicas se dirigen, exclusivamente, a los tímpanos de los «hombres superiores»; de la mugrienta y abigarrada «plebe» hay que huir[11]. Lo comunitario, en definitiva, siempre «apesta».

Ensimismado en su colosal soberbia, Zaratustra proclama que son los hombres, en todo caso, los que habrán de «subir» hasta él[12]. Con respecto a los otros hay siempre un extrañamiento radical, una distancia insalvable. Todos ellos le merecen indiferencia o desprecio. Bajo los presupuestos de esta «ética», levantada sobre un egotismo autosuficiente y demofóbico, las apelaciones a la fraternidad resultan, sencillamente, ridículas. El cenáculo de los excelsos es inalcanzable para la estólida muchedumbre. Y para los que viven en esa gélida y encumbrada soledad, que escasos son, ningún lazo fundamentado en la reciprocidad es posible o deseable. La compasión, el padecer «con» o «junto a» otros, constituye un ejercicio demasiado aborrecible. Es por ello que el monólogo de Zaratustra no encuentra interlocutores adecuados; los hombres vulgares y mediocres que pululan a su alrededor no pueden acceder a su palabra. Al final desiste y regresa a su querida y montaraz soledad. En la filosofía nietzscheana no hay reconocimiento del otro, y, mucho menos, acción emancipadora junto al otro. Cualquier tipo de mancomunidad, pero más aún si esta se halla compuesta por las «capas bajas del pueblo», lo asusta y le asquea[13].

Nos resulta sorprendente, a la luz de lo que venimos comentando, la lectura ensayada por Germán Cano, centrada en una particular interpretación de la crítica nietzscheana al «egoísmo» del creyente cristiano. Señalaba, en efecto, que «Nietzsche denunciaba cómo el concepto de libertad cristiano destruye toda mediación política»[14]. Una subjetividad obsesionada con la propia salvación terminará por

renunciar al mundo «exterior». Las relaciones humanas ya solo le producirán indiferencia, toda vez que el conflicto esencial se desarrollará en la exacerbada «interioridad» de la conciencia. Un sujeto cerrado sobre sí mismo, ensimismado en las interioridades abisales de su alma, habrá de perder todo interés por las situaciones mundanas[15]. En consecuencia, no germinará en él preocupación alguna por la «materialidad» social. Carecerán de toda importancia las «obras» desplegadas en el ámbito comunitario, o, dicho de otro modo, las relaciones ético-políticas no serán relevantes desde el punto de vista de la «salvación individual»[16]. Deberíamos matizar en este punto, y el propio Cano así lo hace en varios momentos de su exposición, que esta acusación habría de dirigirse más en concreto contra el protestantismo que contra el catolicismo[17].

En efecto, es la doctrina luterana (de raigambre paulino-agustiniana) la que remarcará que las «obras» son completamente inútiles a la hora de obtener la gracia divina, es decir, la «salvación» del alma individual nunca se obtendrá en función de la «calidad ética» de las acciones que se mantengan con respecto a los otros. Al calor de esta teología, emergerá una completa impotencia de la acción; una «nihilización» de la praxis. Salvación por la sola fe, esa será la consigna, y nunca por las obras. Hablamos de un enfático repliegue en el templo «interior» del espíritu, así como de un concomitante desentendimiento de las dinámicas mundanas. Todo ello entrelazado, además, con un terrible pesimismo antropológico. Para Lutero, de hecho, la naturaleza humana era tan esencialmente corrupta y depravada que ninguna acción podía modificar o redimir tan ominosa condición. El universo sociopolítico quedará completamente desvalorizado y abandonado a su suerte; los lazos comunitarios no serán el ámbito en el que se jueguen las cosas esenciales. El propio Nietzsche, por supuesto, era consciente de este importantísimo matiz, y señaló en muchos lugares que la Reforma supuso un recrudecimiento de la décadent cristiana. El protestantismo, a sus ojos, era «la especie más sucia de cristianismo que existe, la más incurable»[18]. Un monje alemán se indignó en Roma contra el Renacimiento. Fue aquel brumoso luteranismo, por ende, el que arruinó definitivamente la primaveral luminosidad renacentista. Ya en los parágrafos 26 y 237 de Humano, demasiado humano había explicitado esa relación completamente antitética entre espíritu renacentista y espíritu luterano[19].

Bien; sin embargo, Germán Cano, que describe con mucho acierto toda esta cuestión, no comprende —a nuestro juicio— que en Nietzsche la interacción con los otros también se halla desprestigiada. La mirada desde las «alturas», señala Cano, no entraña una devaluación del resto de la humanidad. Nietzsche-Zaratustra «se eleva demasiado alto, sí, pero para elevar también a los simples mortales»[20]. No podemos compartir semejante lectura, toda vez que en ella se obvia el radical elitismo-aristocratismo nietzscheano (hemos comentado abundantemente esta cuestión). Sí, a Nietzsche le preocupaban muchísimo la política y lo político, claro, pero ya tuvimos ocasión de comprobar cuál era el signo de dicha preocupación. También apuntaba Cano que la impugnación nietzscheana supuso una maniobra para aproximar la ética a los comedidos límites humanos, revalorizando y desculpabilizando el «sentido de la tierra»[21]. La pregunta, empero, es: ¿qué tipo de «ética terrenal» es esa? ¿Acaso es una ética comprometida con los otros? Esa revalorización del «sentido de la tierra», ¿tiene algo que ver con la emancipación colectiva y con la justicia social? ¿Hay, en esa ética, una preocupación por los lazos comunitarios? ¿Encontramos ahí un proyecto para transformar y mejorar las estructuras materiales y mundanas en las que habitan los seres humanos? ¿Sueña Zaratustra con la liberación del pueblo? No, en Nietzsche no hay nada de eso. Y, por cierto, ¿no es el amor fati una lección profundamente reaccionaria, una enseñanza paralizadora de la acción política transformadora? En efecto, de semejante doctrina se desprende una pulsión inequívocamente conformista: «acepta tu situación tal y como te viene dada, no la cuestiones; ama tu destino y no trates neciamente de suprimir las causas de tu dolor». No alcanzamos a ver cómo podrían encajar semejantes enseñanzas en una praxis política de signo transformador y emancipador. Y si articulamos este amor fati con otra de sus nociones medulares, a saber: la insuprimible naturalidad de las desigualdades (jerarquías, sometimientos, avasallamientos, subyugaciones) que atraviesan el mundo humano, entonces tendremos ante nuestros ojos los delineamientos básicos de un pensamiento esencialmente reaccionario.

Nietzsche quiso y anheló una verdadera emancipación, según piensan ciertos nietzscheanos; pero esta únicamente podría transcurrir o emerger a través de una desmitificación radical de

todas las formas de logocentrismo. Tanto es así que el nihilismo, que reconoce la inexistencia de toda objetividad moral y cognoscitiva, constituiría el primer paso para transitar hacia una liberación genuina, esto es, hacia una singularización no encuadrada en movimientos colectivos que pretendieran portar algún tipo de «verdad». Porque todos aquellos que sustentan alguna verdad o algún conocimiento pretendidamente cierto, en el discurso y en la praxis, sustentan al mismo tiempo una herramienta de dominio; cualquier sistema teórico, por el mero hecho de ser un sistema (un corpus), se desarrolla como un violento dispositivo asimilador e integrador de todas las diferencias. Por ello, desde tal lectura de «inspiración» nietzscheana, se entendería que solo el nihilismo (el «nihilismo activo», claro) sería capaz de abrir un espacio de no sometimiento, destruyendo el totalizador y asfixiante mito de la verdad; sumergiéndonos en una incredulidad radicalmente libertaria y confrontándonos, así, con cualquier ideal que pretendiera reducir, ordenar o normativizar la heteróclita volatilidad del devenir vital[22]. Desde una lectura semejante se remarcaría que las promesas de emancipación del pensamiento moderno habrían permanecido fatalmente encadenadas a la jerarquía autoritaria de un logos monolítico y tiránico. Los «grandes relatos» son totalitarios por definición, se viene a sostener, porque en última instancia postulan algún núcleo de sentido consistente y firme. Las grandes causas sociopolíticas, en el fondo, y a pesar de su retórica emancipadora, serían maquinarias diseñadas para triturar la genuina singularidad. Solo mediante una sincera asimilación del carácter inestable y movedizo de la vida, que se regocija en la ausencia de fundamentos últimos, emergería la «pulsión libertaria» propia de una existencia ya despojada de todo lastre metafísico.

Lo disolutivo es liberador, una vez se aprende a soportar la angustia de la ingravidez. Nos topamos, una vez más, con el «espíritu libre» nietzscheano. Se asume con alegría la fragmentación, el vértigo de la «an-arquía»; pensar sin arkhé, vivir sin télos[23]. Se trata, en suma, de la liquidez multidireccional del fuego heraclíteo; esa combustión volátil, siempre cambiante, en la que cualquier identidad sólida se desvanece como un fuego fatuo. Hablamos de la metamorfosis final evocada en la parábola de Zaratustra, cuando el niño simplemente juega recreando las cabriolas danzarinas de Dioniso, desprendido por fin de todas las ataduras culpabilizadoras y de todos los lastres

antivitales. Como vemos, se ha pretendido rescatar por esa vía la potencia política emancipadora de Nietzsche. Pero ¿qué vía es esa? La individuación extrema, en efecto. ¡Nada de emancipaciones colectivas! Cierta «izquierda nietzscheana», ya lo sabemos, se ha regocijado en la retórica del intersticio, poniendo la lupa en esas grietas microscópicas todavía no ocupadas o domesticadas por la lógica del poder. Pero, bien mirado, esa micropolítica (aderezada siempre con aditamentos ácratas) se desliza con mucha facilidad hacia las coordenadas de un esteticismo apolítico que renuncia a la praxis organizada y colectiva.

La filosofía política moderna anunció lo que de ningún modo podía cumplir, se advierte desde este nietzscheanismo anarquizante, esteticista y posmoderno. Y es por ello que la genealogía, potente disolvente de toda solidez, debería llegar hasta el final. «En esta óptica, la muerte de Dios no se resuelve con el Iluminismo, sino que debe padecerse una y otra vez en la historia contemporánea hasta sanar la compulsión a resignar la propia voluntad en el altar de las grandes verdades. La última figura conocida que asume esta muerte de Dios, y que remata en la caída del muro de Berlín, es probablemente el colapso del proyecto socialista»[24]. Oh, Nietzsche entrevió y «anunció» la posmodernidad, valdría decir. Sí, eso es cierto en algún sentido. Y lo es contra las tesis defendidas por Massimo Desiato, para quien el Übermensch nietzscheano, pese a vivir en un horizonte de permanente recreación de sí mismo (toda vez que aprendió a moverse en un mundo carente de sólidos fundamentos), conserva, no obstante, un centro de gravedad; sabe vivir en lo transitorio y en lo plural, por supuesto, pero aún alberga la capacidad de generar sentidos estabilizadores (asumiendo, eso sí, que ninguna «estabilización» será permanente). Por eso el Übermensch no sería una figura enteramente adaptable al ecosistema cultural posmoderno, caracterizado este por una licuación velocísima de todos los núcleos de sentido. El Übermensch, concluye Desiato, a pesar de afrontar con jovialidad y valentía el hundimiento de los pilares metafísico-morales de la civilización occidental, aún sería capaz de poner en juego una cierta serenidad apolínea —una cierta «lentitud»— que le permitiría «organizar» el caos y la pluralidad centrífuga[25]. Bien, quizás el «superhombre» nietzscheano no funge como «anticipo», en un sentido estricto, del «espíritu posmoderno». Pero, en cualquier caso,

sí podemos localizar ciertas afinidades entre uno y otro; por ejemplo, su compromiso con formas absolutamente individuales de «autosuperación», así como su concomitante desprecio por las «salvaciones» colectivas y confraternizadoras.

Si el capitalismo clásico empezó a «disolver todo lo sólido en el aire», como señalaran Marx y Engels en su celebérrimo Manifiesto, tal vez las ultraconsumistas sociedades de mercado de la segunda mitad del siglo XX modularon, en un cierto sentido, la culminación de aquella descomunal crisis decimonónica. Ese régimen cultural que se ha denominado «posmodernidad», así lo sostenemos, emergió en la matriz misma del capitalismo posfordista[26]. Buena parte de las instituciones sociales antaño férreas, empezaron a quedar licuadas, deslegitimadas y corroídas[27]. Fredric Jameson ha sido la referencia de tal diagnóstico: «Creo que el surgimiento del posmodernismo se relaciona estrechamente con el de este nuevo momento del capitalismo tardío, de consumo o multinacional. Creo también que sus rasgos formales expresan en muchos aspectos la lógica más profunda de ese sistema social particular»[28]. Uno de tales rasgos sería, por cierto, la «desaparición de un sentido de la historia»[29]. El surgimiento de formas de vida cada vez más mercantilizadas o espectacularizadas habría desembocado, de manera progresiva, en sociedades instaladas en una suerte de perpetuo presente. Pero Jameson, que entendió la posmodernidad como la «lógica cultural del capitalismo tardío», se pregunta en un momento dado si, a pesar de ello, no puede haber algo así como una «posmodernidad de resistencia»[30]. Aquí topamos con una cuestión decisiva: inquirir si acaso puede una «sensibilidad posmoderna» construir algún tipo de oposición al despliegue triunfal del capitalismo mundializado. Esta pregunta tiene muchísima relevancia; entre otras cosas, porque el marxismo ha sido uno de los principales metarrelatos atacados y desacreditados por el «pensamiento débil» de la posmodernidad.

Enemigo visceral de toda «tentación hegeliana», el imaginario posmoderno —tan rabiosamente tributario de una cierta lectura de Nietzsche— no puede concebir la posibilidad de hallar una «racionalidad última» que dé cuenta de la totalidad del devenir histórico. Porque eso que dio en llamarse «posmodernidad» consistió, precisamente, en la cancelación de cualquier tentativa de

buscar (o desvelar) un único sentido en los entresijos del despliegue universal de la historia. Semejante postulado de «unidad de sentido» ejercería una brutal violencia contra la contingencia de lo múltiple; pero, a su vez, tal violencia de orden teórico podría llegar a producir efectos de orden práctico, no del todo deseables, al generar determinadas imágenes y representaciones de lo histórico. Todo lo cual podría sintetizarse con la siguiente fórmula: las explicaciones teóricas totalizadoras darían paso (de manera irremediable) al totalitarismo político. Y es por todo ello que la postulación de un único «sujeto colectivo» (léase, el proletariado), depositario de una verdad última y, asimismo, catalizador de una emancipación absoluta de la humanidad (sujeto autoconsciente, homogéneo y monolítico), tampoco es ya posible (ni deseable). Jean-François Lyotard así lo aseveraba: «El marxismo, último vástago nacido del cristianismo y de las Luces, parece haber perdido todo poder crítico»[31]. Y, poco después, sentenciaba: «El espectro se ha desvanecido llevándose consigo el último gran relato crítico, lejos de la escena histórica»[32]. Un diagnóstico tan contundente y demoledor, empero, tendría que ser revisado. La tesis más fuerte de Lyotard, a saber: que la lectura marxista de la historia ha perdido todo poder crítico, quizá merezca ser revisitada y cuestionada.

Aquella misma pregunta, la que se refería a la posibilidad de construir una «posmodernidad de resistencia», o, dicho con una formulación más ajustada a nuestro propósito, la que se refiere a la posibilidad de un «nietzscheanismo emancipador», también aparece formulada en David Harvey, inquieto por los efectos políticos de la impugnación posmoderna de los grandes relatos[33]. Porque si todos los juegos del lenguaje flotan, como suele repetirse, en una misma equivalencia indiferenciada; si todo es una simple «construcción discursiva» sin anclaje real; y si, como sostenía Nietzsche, no existe diferencia sustancial entre pensar y poetizar, si todo esto es así, entonces jamás podremos articular alguna crítica fundada en la localización epistémica de asimetrías estructurales reales. No podremos, en efecto, organizar ningún sistema teórico que desentrañe las actuales relaciones económico-políticas. No podremos, por ejemplo, conocer las causas de la pobreza o inquirir la genealogía plausible de cruentas situaciones de dominio y sometimiento. Pero ¿acaso esta imposibilidad de conocer con certeza puede recibirse, con alborozo, como un síntoma de

liberación?

Es la «profecía» nietzscheana cumplida: la indistinción, al fin consumada, entre metáforas y conceptos. O, si así lo preferimos, la indistinción entre ciencia y poesía[34]. Es más, en muchos momentos —quizá siempre— Nietzsche parece conceder que la «intuición poética» es superior al «conocimiento racional». El arte es más valioso que la ciencia, parece querer decirnos; lo estético es más auténtico que lo conceptual. Es la vivencia artística, mucho mejor que el trabajo del intelecto, la que nos abre las puertas de los abismos del ser, porque únicamente por mediación del arte podremos acceder, tal vez, al caos precognoscitivo… a todo ese mundo «primordial» que quedó sepultado por la ordenación-estructuración-estabilización que impuso la onerosa racionalidad triunfante. Se resquebrajan las formas cognoscitivas, se quiebra el principio de razón suficiente y deja de operar el principio de individuación. El arte, así, se arriesga a sucumbir en la exuberancia inarticulada del devenir primigenio. Hablamos de un éxtasis poético, literalmente, desmesurado, de una experiencia estética que consigue la autonomía con respecto a cualquier condicionante que pretendieran imponerle la racionalidad teórica y la práctica. La endiosada razón, por ende, no debe ser el cimiento único que sustente de modo unilateral toda la edificación cultural. Todo esto lo encontramos en Schlegel, en Herder, en Hamann e incluso en Schelling. Los ideales de la Ilustración pierden fuelle; la fe ciega («socrática») en el conocimiento racional empieza a decaer. Y en una atmósfera semejante el delirio danzarín de Dioniso, preludio del ulterior giro posmoderno, encaja como un guante.

Tiene razón Habermas cuando señala que Nietzsche comparte muchos elementos de la cosmovisión romántica, aunque no sean exactamente lo mismo. ¿En qué sentido podemos hablar de dicha afinidad? En la fogosa intervención nietzscheana emerge con beligerancia una apología de «lo otro de la razón». Pero la ponderada y saludable crítica de los excesos modernos, que acaso pudiera latir en semejante gesto, habría renunciado, no obstante, a cualquier programa de aspecto emancipador[35]. Alexander Nehamas se opone a esta interpretación, y niega que Nietzsche practique una impugnación completa de la Modernidad desde los presupuestos de un irracionalismo esteticista[36]. Otros se han obstinado en eso

mismo, en pretender que la intervención nietzscheana no alberga elementos o componentes irracionalistas[37]. Jesús Conill, asumiendo esa misma premisa, defiende que lo que podemos hallar en Nietzsche es una radicalización del criticismo kantiano, que desemboca en la prefiguración del giro hermenéutico, pero nada de irracionalismo[38].

Lo cierto, sin embargo, es que desde la «justificación estética de la existencia» —uno de los núcleos del «programa» nietzscheano— no puede auspiciarse o promoverse ningún proyecto sociopolítico de liberación colectiva; tampoco puede postularse, desde esa visión, algún tipo de emancipación de las masas, ya sea a través de la educación, de la redistribución de la riqueza o del progreso tecnocientífico. Todos estos elementos, de hecho, son repudiados por Nietzsche. Lo dionisíaco es el nombre de un principio disgregador de todas las formas generadas por lo apolíneo; he ahí la única «liberación» columbrada por Nietzsche. Romper con la frágil estabilidad de nuestra representación del mundo, y adentrarse en una desindividuación paroxística y desmesurada, imaginando así una disolución del sujeto en «lo uno primordial». Esto último constituye el trasfondo abisal de la existencia, un devenir horrendo y sin forma en el que ya no operan los principios lógicos. Se trata de un desfondamiento ontológico, un éxtasis estético y embriagador que «nos pone en contacto» con ese otro lado —el lado «esencial» de la vida—, en el que dejan de imperar las categorías que otorgan consistencia, organización y coherencia a nuestro cosmos. Paradójicamente, con ello estaríamos accediendo a una suerte de «verdad» que, no obstante, sería experimentada como una no-identidad, una no-permanencia, una no-causalidad, un no-orden y una no-regularidad[39].

En realidad, Más allá del bien y del mal bien podría haberse titulado «Más allá de lo verdadero y lo falso». Dice Nietzsche que el socratismo secular, esa obscena e inapagable «voluntad de verdad», es optimista hasta el paroxismo (y hasta la náusea), puesto que alberga la firme convicción de que en el mundo no existen pliegues o rincones absolutamente incognoscibles. El socratismo lo convierte todo en una malla inteligible y ni siquiera concibe que haya abismos irreductiblemente irracionales. Porque, si alguna oscuridad permanece o subsiste, solo es cuestión de tiempo que la razón logre

arrojar luz sobre ella, con su paciente e inevitable trabajo dialéctico. El dispositivo Sócrates-Platón configuró un escenario en el que el saber albergaba una dimensión salvífica: todo, en algún momento, quedará esclarecido. Semejante proyecto terminó construyendo —así lo cree Nietzsche— una gélida civilización intelectualista que asfixiaría el devenir profundo de la vida; el espíritu socrático aniquiló la experiencia trágico-artística del mundo. Pero hay algo más: «Nietzsche ve enlazados entre sí el espíritu socrático, el progreso científico y la revolución democrática»[40]. Cualquier programa político con sabor socrático-ilustrado le provoca pánico, porque si se produce una verdadera democratización del conocimiento (esto es, si las masas populares alcanzan buenos niveles de alfabetización), entonces —y lo dice explícitamente— dichas masas ya no asumirán con resignación una posición subalterna. Le produce auténtico horror —rayano en la histeria— que las clases trabajadoras accedan a buenos niveles educativos, porque así ya no aceptarán de manera sumisa su «natural» posición de bestias de carga. El irracionalismo vitalista de Nietzsche tiene mucho que ver con ese pánico que le asalta ante la sola imaginación de unas clases trabajadoras educadas y empoderadas, capaces de exigir mayores derechos. Odia a «Sócrates» (detesta la Ilustración) porque es un feroz elitista; desde su clasismo recalcitrante entiende que la gran masa del pueblo debe permanecer en una idiocia sempiterna, precisamente para que una excelsa y «creativa» aristocracia pueda disfrutar de las exquisiteces de la gran cultura.

Gilles Lipovetsky señaló que las grandes utopías políticas perdieron la batalla porque, sencillamente, las grandes epopeyas no tenían ya cabida en el imaginario posmoderno[41]. El culto a la felicidad privada y un ilimitado egotismo recreativo promovieron la despolitización galopante de las masas; el sacrificio y la abnegación, valores exigidos en un compromiso férreo con las causas ideológico-políticas, desfallecieron en medio del flujo consumista y hedonista. La utopía de un futuro emancipado retrocedió, definitivamente, ante la celebración lúdica del inmediato presente. ¡Somos libres porque somos posmetafísicos y apolíticos! Ya no hay metas colectivas que perseguir. Y, además, no hay manera de conocer los mecanismos del devenir histórico, puesto que no hay teorías capaces de ofrecer certezas ni ningún «gran relato» capaz de ofrecer

núcleos de sentido. ¿Sonreiría Nietzsche, con olímpica jovialidad, en este marasmo posmoderno? El nihilismo que el filósofo alemán localizó, diagnosticó y, en cierto modo, celebró, nihilismo que terminó deviniendo en posmodernidad, nos hunde en la orfandad, nos desasosiega y nos fatiga; nos condena a vivir sin asideros cognoscitivos, sin códigos morales estables y sin proyectos políticos sólidos.

Ya no existen doctrinas que ofrezcan seguridad epistémica o compromiso moral; vivimos desligados de todo núcleo de sentido, apartados de toda cosmovisión estable o coherente. Nos hallamos descentrados, en un sentido profundamente radical. Pero precisamente ese desfondamiento, que al principio asusta, emerge como primer momento de la verdadera libertad. Eso nos diría Nietzsche, probablemente. La fractura del logocentrismo, el estallido de la racionalidad unívoca y jerárquica, abrió un abanico polimorfo de miradas que ya no se sometían a la jerarquía rígida de un eje regulador; un espacio fractal y poliédrico carente de centro; un devenir en el que los sentidos y los significados se recrean constantemente, sin sedimentar jamás. Habitar un pluralismo esquizoide y proteico, he ahí nuestro destino. Instalarnos con temeraria y exultante intrepidez, digámoslo una vez más, en el «nihilismo activo». Es ahí donde brotan nuevas energías e inéditas fuerzas, que germinan como pulsiones de una libertad siempre en movimiento; un perpetuo e inocente devenir. Esa sería la «liberación» ofrecida por la posmodernidad nietzscheana, y por el propio Nietzsche, en cierto sentido.

Lo que la posmodernidad cancela es la posibilidad de descubrir un único sentido (o tan siquiera algún sentido) en el despliegue temporal de las sociedades humanas; y es ahí donde podemos hallar alguna clave relevante. Contra cualquier constructo de tipo hegeliano, el «talante» posmoderno no puede concebir el hallazgo de un sentido unificador que racionalice la totalidad del devenir histórico de las civilizaciones humanas, es decir, el discurrir de los asuntos colectivos no puede ser aprehendido como una trama lógicamente engarzada[42]. Y esa ruptura es celebrada por la posmodernidad, porque la postulación de una «unidad de sentido» (en la interpretación de los procesos históricos) siempre ejerció una violencia brutal contra la contingencia de lo múltiple, como ya

habíamos señalado; una violencia teórica que, para más inri, bien podría llegar a producir calamitosos efectos prácticos (sociopolíticos). Ahora bien, la posmodernidad ni siquiera puede concebir, en su versión más extremista, la posibilidad de esbozar un criterio que sirva de hilo conductor a la hora de comprender el sentido de las dinámicas históricas; esto es, chapoteando en la apoteosis de la fragmentación, puede conducirnos a una renuncia de toda configuración de sentido, aunque esta asuma todas las cláusulas de la contingencia. No hay Historia (escrita con hache mayúscula), sino historias plurales e inconexas, fragmentos inconmensurables de tiempo, pedazos deshilachados y microscópicos que no pueden ser introducidos en un relato unificador sin ejercer, con ello, una injustificable violencia epistémica. Desde luego, tal diagnóstico puede conllevar una saludable advertencia contra los innegables peligros que laten bajo algunas formas de filosofía de la historia. Pero una posmodernidad llevada al límite puede acarrear otro peligro no menor, a saber: el hundimiento de lo histórico en el abismo de lo inefable.

Gianni Vattimo, excelso nietzscheano al que ya nos habíamos referido, también destacaba «la disolución de la idea de historia como curso unitario; no hay una historia única, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes»[43]. Ese resquebrajamiento de la concepción de una Historia perfectamente coherente y unitaria vendría determinado por el advenimiento de la sociedad de la comunicación:

Hoy se nos habla mucho de la posmodernidad, es más, tanto se habla que casi ha llegado a convertirse en algo obligado distanciarse de este concepto, considerarlo una moda pasajera, declararla una vez más un concepto «superado»… Pues bien, yo considero, al contrario, que el término «posmoderno» sí tiene sentido, y que tal sentido se enlaza con el hecho de que la sociedad en la que vivimos sea una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los mass media.[44]

En tal sociedad, hipercomunicada hasta el paroxismo, se produciría una multiplicación exponencial de los microrrelatos, un estallido polimorfo de imágenes del mundo; una óptica caleidoscópica y polifónica en la que millones de voces y miradas se conjugarían en un concierto comunicativo descentralizado y multiforme; un campo de juego, y esto es lo decisivo, en el que ninguna posición (hermenéutica, epistémica o enunciativa) podría tener más importancia o preeminencia que las demás:

En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla, es una multiplicidad de racionalidades «locales» —minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas— que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras y contingentes.[45]

Frente a lo que pudieron sostener Adorno o Marcuse, Vattimo no ve en los grandes medios de comunicación de masas, o en las tecnologías de la información, un peligro de uniformización cultural que desemboque en una sociedad enteramente administrada, manipulada y controlada; muy al contrario, observa en ello una gran oportunidad para alcanzar la liberación a través, precisamente, de esa fragmentación de los discursos.

Pero, a pesar del ingenuo optimismo que Vattimo mostraba en esa obra, hemos de preguntarnos si acaso no han emergido nuevas inflexiones nihilistas en el seno de la «sociedad de la información». Esa explosión fragmentada puede celebrarse, en efecto, como el definitivo triunfo de una pluralidad que decodifica todo cierre semántico totalitario. Pero no puede perderse de vista que la construcción de todo discurso crítico también empieza a convertirse en una tarea quimérica. Esa «debilidad» del pensamiento posmoderno, que disfruta con la muerte de todas las ideas-fuerza y con la ausencia de fundamentos sólidos, podría desembocar en lo siguiente: la explicación teórica de las violencias históricas se torna

inviable; el dolor de las víctimas aparece como ininteligible y, en consecuencia, como inenarrable. Es por ello que Terry Eagleton no acepta la imposibilidad de construir algún relato esclarecedor de la historia humana:

Para el pensamiento socialista, ha existido realmente un gran relato y la mayor parte es para lamentar. Es una verdad más para entristecerse que para celebrar. Sería mucho mejor si los posmodernos tuvieran razón, y no hubiera nada constante o continuo en la crónica. Pero el precio de creer en esto es una traición a los muertos, y a la mayoría de los que viven. Lo que más fuertemente conmueve en torno de la historia en este tiempo es que ha demostrado la mayor de las consistencias; para decirlo de otra manera, las fuertemente persistentes realidades de la escasez y la explotación. Por supuesto, estas cosas han tomado diferentes formas culturales. Es sorprendente ver cuántas maneras hay de ser privado y dominado, lo suficiente para mitigar el hambre posmoderna de pluralidad. Pero, si la historia fuera completamente fortuita y discontinua, ¿cómo habríamos de dar cuenta de esta persistente continuidad?[46]

El dominio, la explotación, la subyugación o el sometimiento de unos seres humanos a manos de otros constituyen, todos ellos, elementos que aparecen de manera recurrente en todas las tramas humanas. He ahí un hilo conductor casi inquebrantable; una constante histórica, un núcleo de sentido identificable, analizable y comprensible.

No parece, a decir verdad, que Eagleton esté reclamando la validez de una proposición tan clásica como aquella que rezaba que «la historia de todas las sociedades que han existido hasta ahora es nada más que la historia de la lucha de clases»; no, al menos, con todos los componentes reduccionistas, mecanicistas e incluso dialécticos (en sentido hegeliano) que ello pudiera arrostrar. Sin embargo, también se siente obligado a separarse de aquella fragmentación posmoderna que renuncia a tejer y a esbozar alguna narración histórica provista de sentido. El socialismo, en este orden

de cosas, habría de erigirse como la posibilidad de comprender el devenir histórico de las distintas sociedades humanas a través de un mínimo relato (aunque este no adquiera proporciones de relato «único y universal»). Porque es cierto que las numerosas relaciones de dominio, explotación, subyugación y sometimiento se pueden narrar de muchas formas. Los sujetos de tales relatos, además, son múltiples y, en ocasiones, híbridos. El «relato socialista» es uno más, podría concederse, entrecruzado con el relato de las mujeres, el de los afrodescendientes, el de los indígenas, el de los homosexuales, el de las minorías nacionales oprimidas, etc. Es más, existen relatos aún más «pequeños» (pero repletos de significación) que laten dentro de estos últimos; por ejemplo, el relato de las mujeres indígenas dominadas en muchos aspectos por los varones de su propia nacionalidad o etnia. O el relato de algunos homosexuales negros marginados dentro de la comunidad afro en la que viven. Pero, en cualquier caso, sin narración no hay comprensión y sin comprensión no hay emancipación.

Porque si ya no fuera posible encontrar un «Galileo de la historia», tal y como había pretendido Louis Althusser[47], ello no debiera conducirnos, bajo un movimiento pendular, al otro extremo posmoderno que ve en todo relato una violencia dogmática insufrible. Fredric Jameson, desechando toda inclinación hacia lo inenarrable, insistía en la necesidad de una narrativa marxista:

Solo el marxismo puede darnos cuenta adecuadamente del misterio del pasado cultural, que, como Tiresias al beber la sangre, vuelve momentáneamente a la vida y recobra color y puede una vez más hablar y transmitir su mensaje largamente olvidado en un entorno profundamente ajeno a ese mensaje. Ese misterio solo puede llevarse de nuevo a efecto si la aventura humana es una; […] Esos asuntos pueden recobrar para nosotros su urgencia original únicamente a condición de que se los vuelva a relatar dentro de la unidad de una única gran historia colectiva; solo si, aunque sea de una forma muy disfrazada y simbólica, se los mira como participando en un solo tema fundamental —para el marxismo, la lucha colectiva por arrancar un reino de la Libertad al reino de la Necesidad—; solo si se los aprehende como episodios vitales en una

única y vasta trama inconclusa […] En el rastreo de las huellas de ese relato ininterrumpido, en la restauración en la superficie del texto de la realidad reprimida y enterrada de esa historia fundamental, es donde la doctrina de un inconsciente político encuentra su función y su necesidad.[48]

He ahí la posibilidad —o la impostergable necesidad— de restaurar el sentido de las tramas humanas, pasadas y presentes. Enfrentándose a todos los epígonos de Lyotard, el marxismo parece seguir requiriendo, de manera perentoria, de un cierto relato; puede que, tal vez, no un relato eminentemente mesiánico, teleológico y protagonizado por un único sujeto, pero sí un relato mínimamente unificador de la aventura humana. Una mínima dramatización que dé cuenta de las injusticias y los crímenes; una narración, en definitiva, que muestre a nivel etiológico los episodios trágicos de la desventura colectiva de muchos grupos humanos.

Jameson reivindica, en última instancia, la posibilidad y la necesidad de una hermenéutica marxista, por mucho que esta se aleje de los viejos esquemas mecanicistas, deterministas y economicistas:

Así, una hermenéutica marxista —el desciframiento por el materialismo histórico de los monumentos culturales y rastros del pasado— tiene que ponerse a mano, con la certidumbre de que todas las obras de la historia de clases tal como han sobrevivido y se han transmitido para poblar los diversos museos, cánones y «tradiciones» de nuestra propia época, son todas de una manera o de otra profundamente ideológicas, han tenido todas un interés creado y una relación funcional con formaciones sociales basadas en la violencia y la explotación; y finalmente que la restauración del sentido de los más grandes monumentos culturales no puede separarse de una evaluación apasionada y parcial de todo lo que es opresivo en ellas y que conoce la complicidad con el privilegio y la dominación de clase, teñido de la culpa no solo de la cultura en particular, sino de la Historia misma como una larga pesadilla.[49]

La hermenéutica marxista, por lo tanto, no deja de ser la extracción del lado tenebroso de las formaciones sociales; el desvelamiento de todo el sentido genocida y sanguinario que late detrás de las configuraciones culturales de las que somos herederos. Una hermenéutica que aparecería como un relato tétrico acerca de cómo las distintas cristalizaciones «civilizatorias» han sido la brillante coartada legitimadora de situaciones más ocultas de explotación y dominio; subyugaciones clasistas, desde luego, pero también racistas o heteropatriarcales. Si un pensamiento crítico puede aún, frente a la posmodernidad, configurar un mínimo relato de la historia humana, el sentido nuclear del mismo emergerá como ese reverso negativo y criminal. Un relato, en definitiva, que dé cuenta del horror. Y deberá concluirse —préstese mucha atención a esto— que la intención de no construir semejante relato es, en sí misma, un acto de complicidad con el crimen y la injusticia.

No se puede apelar ya a una reconciliación idealista de la «historia empírica» y de «la historia como sistema», dicho en lenguaje hegeliano. Postular una filosofía de la historia quizá resulte descabellado, a estas alturas. Pero se trata, más humildemente, de no desterrar la posibilidad de construir un relato, siquiera de validez heurística, desde el cual acceder a una comprensión mínima de la praxis humana. No se trata, lo recalcamos otra vez, de desvelar el sentido único de la Historia en su despliegue teleológico, sino de dejar abierta la posibilidad de articular una narración con sentido. Admitiendo la inextirpable contingencia de los hechos, y sabiendo que estos pueden quedar insertados en diferentes tramas o configuraciones de sentido, hemos de inferir de ello que dichas configuraciones nunca podrán ser totales, esto es, nunca desvelarán el sentido único desplegado en el curso histórico. Pero, aun reconociendo lo anterior y admitiendo una irreductible pluralidad de tramas de sentido (enfrentadas polémicamente entre sí de manera irremisible), lo que no debe eliminarse es la función narrativa misma. Y el marxismo, frente a esos devaneos posmodernos que tal vez pretendan desarticular toda escritura histórica, no puede o no quiere prescindir de todo relato. El conocimiento histórico es posible, dicho en pocas palabras. No podemos, en suma, renunciar a encontrar aquellas tramas de

sentido que, por muy contingentes que sean (por muy entretejidas que estén con otras tramas posibles), alumbran aspectos decisivos (aunque no únicos) del devenir histórico humano. Porque la narración siempre alberga un irrenunciable valor epistémico del que no es sensato desprenderse.

Si un pensamiento emancipador, por emplear una expresión de Walter Benjamin, hubiera de «cepillar la historia a contrapelo», una de sus tareas impostergables sería la de nombrar lo que siempre fue acallado y marginado; re-nombrar lo que quedó in-nombrado, reconstruyendo otras tramas de sentido obliteradas por esas tramas que erigieron (y oficializaron) los vencedores de la Historia. Volvemos a citar, en este punto, un pasaje del escritor polaco Tadeusz Borowski: «Ahora sé qué elevado precio pagaron otros en la Antigüedad. ¡Qué crimen espantoso fueron las pirámides de Egipto, los templos y estatuas griegas! ¡Cuánta sangre tuvo que derramarse sobre las calzadas romanas, las fortificaciones fronterizas y los edificios de las ciudades!»[50]. La narración tejida y enhebrada por los vencidos arranca el monopolio del sentido a la gran Historia Universal y, así, reaparecen todos aquellos significados que fueron hurtados por la gran teodicea histórica. «Fuimos nosotros los que construimos las pirámides, los que arrancamos el mármol y las piedras de las calzadas imperiales, fuimos nosotros los que remábamos en las galeras y arrastrábamos arados»[51]. Se trata, en consecuencia, de recuperar el sentido robado al sufrimiento humano, siempre invisibilizado u ocultado en la trastienda subterránea de la historia. Recordemos que Nietzsche detestaba la contemplación de este sufrimiento, inerradicable a su parecer. Aunque, siendo más precisos, debiéramos decir lo siguiente: lo que Nietzsche no podía soportar es que los «sufrientes» —los casi siempre derrotados— mostrasen algún tipo de ímpetu protagónico. El filósofo de la voluntad de poder, como ya señalábamos en otro momento, pensaba que el trasfondo último de la vida es un devenir pavoroso y doliente. Esa era, por así decir, su trágica intuición metafísica. Ahora bien, el «dolor social» de los desheredados de la Historia también constituía, a su juicio, una realidad inextirpable. De hecho, sentía náuseas y miedo ante la mera posibilidad de que dichos desheredados se organizasen políticamente con el fin de transformar su realidad.

El abigarrado mosaico de las múltiples masacres no debe quedar integrado en un mismo relato; los inmensos dramas (jalonados de dominaciones y subyugaciones) que han compuesto la textura de las historias humanas no deben quedar subsumidos en un mismo despliegue teleológico saturado de sentido. Tras ese marasmo de dolores particulares no puede aprehenderse una racionalidad inmanente que constituya el fin último de la Historia. Lo fáctico no puede transfigurarse de inmediato en racional, como sucedía en la filosofía de la historia hegeliana. En una mega-narración de tal índole se confunden racionalización y justificación. Los crímenes, dentro de ese dispositivo, dejan de tener una presencia estruendosa. Y adviene el olvido. Además, los vencidos y los masacrados no pueden emerger con digna presencia y con «voz propia» en el relato oficial de una historia presidida (o protagonizada) por un sujeto único, por muy liberador y progresista que se autoconciba dicho sujeto. Como señalaba Ranajit Guha, debe realizare «una re-escritura que escuche las voces bajas de la historia»[52], esto es, que propicie una polifonía en la que resuenen con nitidez todas aquellas voces que siempre resultaron inaudibles en la historiografía estandarizada y hegemónica, esto es, las voces de los «débiles», esos a los que Nietzsche odiaba y despreciaba precisamente por querer hacerse escuchar.

La escritura de la historia casi siempre ha revelado, en efecto, una jerarquización que determina aquello que debe ser escuchado (por ser considerado primordial, determinante y relevante) y aquello que sin embargo debe permanecer silenciado (por ser juzgado secundario, intrascendente e irrelevante). Siempre hubo, en definitiva, una historia oficial y muchas historias subalternas. Y, si bien es cierto que la tarea contrahegemónica ya no puede ser concebida como la construcción de una metanarrativa capaz de integrar en ella (bajo el hechizo de una dialéctica omniabarcante y teleológica) todas las determinaciones de la historia (precisamente porque no hay una, sino múltiples historias), en cambio el marxismo y el socialismo todavía pueden encontrar núcleos de sentido en esa compleja trama de las subyugaciones humanas. En suma, si ya no puede fungir como un metarrelato (como antaño lo pretendiera), el marxismo sí puede ofrecer aún elementos teóricos, analíticos y hermenéuticos perfectamente válidos a la hora de comprender algunos (pero no todos, he ahí la clave) de los

mecanismos más importantes que operan detrás de las relaciones de dominio hoy imperantes, contribuyendo de esa forma a otorgar voz a los secularmente silenciados, a los siempre pisoteados.

Sin embargo, los epígonos no conservadores de Nietzsche pretendieron encontrar «liberación» en la ausencia de todo relato; los presuntos izquierdistas nietzscheanos, o los ácratas de estirpe nietzscheana, creyeron hallar semillas de emancipación en la ausencia de conocimiento objetivo del devenir histórico. ¡He ahí un dislate mayúsculo! El diagnóstico nietzscheano nos repetía hasta la saciedad aquello de que el socratismo secular, que pretendía otorgar al conocimiento una naturaleza salvífica, destruyó la visión trágica y dionisíaca del mundo. La dimensión poética de la vida humana quedó maltrecha, herida por un gélido cuchillo llamado intelectualismo. Ya nos consta, esto es cierto, que un «socratismo frío» es inoperante a la hora de seducir a las masas. La política requiere de lo estético, qué duda cabe. Los proyectos políticos emancipadores no pueden ser exclusivamente racionalistas; para tener opciones de triunfo se requieren poesía, himnos y mitos. Pero eso ya lo sabíamos desde Georges Sorel y Antonio Gramsci, entre otros. No necesitábamos ir tan lejos; no precisábamos una inmersión salvaje en el abismo vitalista nietzscheano. Y es que, seremos tajantes en esto, prescindir del componente racional a la hora de explicar el devenir histórico es una demencia y un suicidio. ¿Cómo podrá levantarse un movimiento político rebelde y emancipador sin conocer los entramados (socioeconómicos e institucionales, principalmente) que reproducen las relaciones de dominio? ¿Podrá el logos, envuelto para siempre en la sospecha y en la desconfianza, involucrarse en una praxis políticamente transformadora?

---

[1] Nietzsche, F., Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV, op. cit., p. 167.

[2] Birnbaum, A., Nietzsche. Las aventuras del heroísmo, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2004.

[3] Rorty, R., Contingencia, ironía y solidaridad, op. cit., p. 17.

[4] Ibid., p. 18.

[5] Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, op. cit., p. 181.

[6] Hopenhayn, M., Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault, Andrés Bello, Barcelona, 1997, p. 55.

[7] Nietzsche, F., Aurora, op. cit., pp. 143-145.

[8] Nietzsche, F., El caminante y su sombra, op. cit., p. 47.

[9] Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, op. cit., p. 42.

[10] Ibid., p. 47.

[11] Ibid., pp. 433-447.

[12] Ibid., p. 364.

[13] Sagols, L. M., ¿Ética en Nietzsche?, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma, Ciudad de México, 1997, pp. 95-134.

[14] Cano, G., Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad, Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 261.

[15] Ibid., pp. 322-323.

[16] Ibid., pp. 314-315.

[17] Ibid., pp. 239-280 y 325-337.

[18] Nietzsche, F., El anticristo, op. cit., p. 120.

[19] Nietzsche, F., Humano, demasiado humano, pp. 60 y 179-180.

[20] Cano, G., Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad, op. cit., p. 354.

[21] Ibid., p. 255.

[22] Hopenhayn, M., Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault, op. cit., pp. 48-49.

[23] Cragnolini, M. B., Nietzsche, camino y demora, Biblos, Buenos

Aires, 2003, pp. 101-120.

[24] Hopenhayn, M., Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault, op. cit., p. 31.

[25] Desiato, M., Nietzsche, crítico de la postmodernidad, Monte Ávila, Cátedra Unesco de Filosofía, Caracas, 1998, pp. 189-207.

[26] Polo, J., Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo, Dykinson, Madrid, 2010.

[27] Sennett, R., La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo, Barcelona, Anagrama, 2013.

[28] Jameson, F., «Posmodernismo y sociedad de consumo», en VV. AA., La posmodernidad, Kairós, Barcelona, 1985, pp. 165-186.

[29] Idem.

[30] Ibid., p. 186.

[31] Lyotard, J.-F., Moralidades posmodernas, Tecnos, Madrid, 1996, p. 55.

[32] Ibid., p. 56.

[33] Harvey, D., La condición de la posmodernidad, Amorrortu, Buenos Aires, 1998, p. 59.

[34] Alegre, L., El lugar de los poetas. Un ensayo sobre estética y política, Akal, Madrid, 2017, pp. 240-296.

[35] Habermas, J., El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid, 1993, pp. 109-134.

[36] Nehamas, A., «Nietzsche, modernity, aestheticism», en Magnus, B. y Higgins, K. M. (eds.), Nietzsche, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 223 y ss.

[37] Rosset, C., La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran, Acuarela, Madrid, 2000, p. 84

[38] Conill, J., El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración, op. cit., pp. 15-26.

[39] Romero, J. M., ¿Con Nietzsche contra Nietzsche? Ensayos de crítica filosófica inmanente, Locus Solus, Madrid, 2016, pp. 17-48.

[40] Safranski, R., Nietzsche. Biografía de su pensamiento, op. cit., p. 157.

[41] Lipovetsky, G., Los tiempos hipermodernos, Anagrama, Barcelona, 2006, p. 64.

[42] Racionero, Q., «Postmodernidad e historia. Tareas de la investigación histórica en el tiempo de la posthistoria», Anales del Seminario de Metafísica, 31 (1997), p. 203.

[43] Vattimo, G., La sociedad transparente, Paidós, Barcelona, 1996, p. 76.

[44] Ibid., p. 75.

[45] Ibid., p. 84.

[46] Eagleton, T., Las ilusiones del posmodernismo, Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 85.

[47] Althusser, L., Para leer «El Capital», Siglo XXI, Ciudad de México, 1969.

[48] Jameson, F., Documentos de cultura, documentos de barbarie, Visor, Madrid, 1989, pp. 16-17.

[49] Ibid., p. 241.

[50] Borowski, T., Nuestro hogar es Auschwitz, Alba, Barcelona, 2004, p. 59.

[51] Idem.

[52] Guha, R., Las voces de la historia y otros estudios subalternos, Crítica, Barcelona, 2002, p. 30.

13. Nietzsche: ¿un aliado del pensamiento emancipador?

He aquí la pregunta que nos ha concitado a lo largo de todas estas páginas. Tomémosla muy en serio, porque hay demasiadas cosas en juego. Aunque el pensamiento de Friedrich Nietzsche nos asalta como una constelación de vivaces relámpagos, y aunque sus aforismos se deslizan como una lava extremadamente ardiente o demasiado asistemática, es posible, a pesar de todo ello, descubrir el trayecto de los hilos profundos de su obra. Y su visión política —pues, en efecto, la tenía— se componía y tejía con múltiples elementos, todos ellos incompatibles con cualquier discurso político de signo emancipador. Su acercamiento a lo político, indirecto en muchas ocasiones, pero visceralmente explícito en otras, se ejercitaba desde unas coordenadas en esencia refractarias a cualquier proyecto político que pretendiese erigir una acción colectiva revolucionaria o, simplemente, reformista. Hay muchos motivos para sostener semejante tesis y, a continuación, los expondremos a modo de síntesis final. Diez motivos explicitaremos, aunque bien podrían haber sido algunos más. Pero dejémoslo en diez. El orden de exposición no coincide con el orden de importancia, en cualquier caso; todos estos motivos se entremezclan y retroalimentan en el borrascoso universo nietzscheano.

El primer motivo para sustentar nuestra lectura tendría que ver con una biografía que evidencia, a cada paso, una posición indisimulada contra el movimiento obrero y contra toda iniciativa política de las clases populares. Su reacción a la Comuna de París, como tuvimos ocasión de ver, es harto sintomática. El movimiento democrático, o la sublevación organizada de la «chusma», le producían miedo, desazón y asco. La «igualdad de derechos» o la «dignificación del mundo del trabajo» eran, para Nietzsche, consignas repelentes y nauseabundas. Y es por ello que derrochaba vituperios de todos los colores a la hora de referirse a socialistas y anarquistas. ¿Cómo ignorar esta dimensión biográfica de nuestro pensador? ¿Quién podría pretender que estas cuestiones son secundarias y

anecdóticas? Muy al contrario, este sesgo que acabamos de señalar se halla íntimamente vinculado a la sustancia filosófica de toda la obra nietzscheana.

Veamos el segundo motivo. Su pensamiento se desenvuelve en la matriz de un feroz elitismo, que se traduce en un desprecio absoluto por las masas. Pero no se trata de un elitismo «espiritual», como han sostenido muchos pensadores neonietzscheanos que pretendían exonerar a su maestro por esa vía, sino de un elitismo muy explícito y literal. Nietzsche, en ese sentido, defiende abiertamente la esclavitud, o la imperiosa necesidad de que muchos seres humanos trabajen como bestias y sin descanso para que una pequeña élite pueda dedicarse a la excelsa creación espiritual. La gran cultura, o los auténticos genios artísticos, solo podrán florecer en semejantes condiciones. Por ello, el elitismo nietzscheano también está vinculado a una determinada estructuración sociopolítica, que no es precisamente la más favorable para la emancipación de las clases trabajadoras. Afirmamos con rotundidad que su aristocratismo también es de índole cultural, pero no es solo de índole cultural. En la concepción nietzscheana no importa cuáles sean las condiciones de vida de la mayoría; no importa el bienestar promedio alcanzado por el conjunto. No importa, de hecho, si muchos de los miembros de dicha colectividad han quedado tirados y derrotados en el camino. La preocupación por el desarrollo de los «muchos» no ha de constituir el criterio estratégico de un orden social; lo decisivo ha de ser cuán alto llegan las «individualidades geniales» que se destacan por encima de la masa.

El tercer motivo se halla en directa relación con los dos anteriores, y es que Nietzsche sostuvo, desde una visión político-pedagógica contundentemente elitista, que se debe trabajar sin descanso en la promoción de algunos hombres excepcionales; lo importante, lo único importante, es poner en marcha todas las condiciones (educativas, culturales e institucionales) que permitan el desarrollo de los «ejemplares humanos superiores». En consecuencia, se opuso a todo programa ilustrado de instrucción de las masas. Supondría un profundo error otorgar educación a esas masas trabajadoras, aseveraba, y ello por dos razones: en primer lugar, porque semejante proyecto conllevaría una burda plebeyización de la cultura. El sabor de las profundas exquisiteces del espíritu debe

estar reservado a unos pocos paladares, pensaba; y, en segundo lugar, porque semejante aumento de su formación conllevaría algo verdaderamente atroz: las masas adquirirían conciencia de su situación sojuzgada y, por ende, dejarían de admitirla tan dócilmente. Así lo dice, sin tapujos. Léanlo si no dan crédito.

El cuarto motivo estaría vinculado a su odio a la —por él denominada— «moral de la compasión». Todos los «humanitarismos» que se compadecen del sufrimiento de los débiles habrán de ser erradicados o superados. Frente a ellos, Nietzsche agita una tremenda apología de la belicosidad y la agresividad, no apta para todos aquellos seres pusilánimes o abúlicos que permanecen anclados en esa conmiseración ante el padecimiento ajeno. El fondo último de la vida es esencialmente cruel, una lucha inmisericorde e ininterrumpida, aunque la decadencia de nuestra blandengue civilización haya pretendido olvidarse de esa cruda realidad; o, peor aún, aunque algunos necios hayan pretendido «corregir» esa ineluctable esencia de la vida, que siempre será agonísticamente cruenta, desigual y jerárquica. La cristiandad insufló veneno debilitante en todos los instintos poderosos. Aquellos «instintos fuertes y peligrosos», tales como el afán de dominio, la rapacidad, el ansia de venganza o la sed de poder, fueron de manera sistemática calumniados y degradados por los principios «antivitales» de la moralidad socrático-platónica y judeocristiana. Pero lo verdaderamente decisivo es lo siguiente: el moderno «movimiento democrático» —uno de cuyos principales exponentes era el socialismo— habría heredado esa misma animadversión hacia los «instintos de dominio». También la democracia y el socialismo, en suma, serían enemigos de la «vida» y calumniadores de los «instintos poderosos». Y, en cualquier caso, no se trata de que Nietzsche esté criticando la hipocresía de la «caridad cristiana» o de la «filantropía burguesa»; no; lo decisivo en este punto es comprender que Nietzsche detestaba con todas sus fuerzas la confraternización de los débiles. Odiaba con indisimulada furia toda suerte de hermandad de los frágiles-muchos: los «débiles» adquiriendo fogosidad protagónica y haciendo de su debilidad mancomunada una fuerza colectiva con vocación transformadora; he ahí la fórmula exacta de lo que Nietzsche concebía como una ponzoñosa «moral de esclavos», que debía ser extirpada, cuanto antes, de la faz de la Tierra.

El quinto motivo enlazaría con su visión radicalmente pesimista de la historia. Nietzsche, en efecto, manejaba una concepción del desenvolvimiento de la cultura que tendría que ver con un eterno litigio entre las fuerzas de la «vida» y las fuerzas de la «antivida». Se trataría de una secular disputa entre la «moral de siervos» (síntoma de una vida descendente) y la «moral de señores» (síntoma de una vida ascendente). Y, en función de dicho esquema, cualquier elemento cultural (estético, religioso, filosófico, ideológico o político) quedaba interpretado como un signo externo de esa lucha subyacente. Nietzsche, y esto es lo que queremos remarcar, comprende todas las historias de la emancipación como sucesivas «rebeliones de esclavos» que conducen, de manera irremisible, a la decadencia «vital» de la humanidad. Lo que desde otro punto de vista podría ser interpretado como una deseable sucesión de «conquistas de derechos» para sectores cada vez más amplios de la población, en Nietzsche se convierte en un progresivo y ominoso desfallecimiento de la «moral de señores», en un avance pútrido de los hombres inferiores. Por ende, lo que algunos podrían denominar «progreso moral y material del género humano» se convertía, en la concepción nietzscheana, en una disminución enfermiza de la «vida». La «moral de rebaño», aquella que pusieron en juego los débiles y los enfermizos, acabó tomando posiciones preeminentes en la historia de Occidente. Y todos los procesos democratizadores, según pensaba Nietzsche, no eran más que el corolario último —moderno— de esa secular decadencia civilizatoria.

El sexto motivo lo hallamos en su ontología, fundamentada en la «voluntad de poder». Nietzsche nos ha enseñado que el principio último de la realidad es el combate permanente y la lucha sin cuartel; la pujanza interminable de fuerzas en tensión, la victoria de los unos erigida —necesaria e irremediablemente— sobre el aplastamiento de los otros. Se trata de una cosmovisión puramente agonística, en un sentido socialdarwinista. Jamás podrá existir un equilibrio de fuerzas, ni siquiera momentáneo o parcial. Sobre un trasfondo existencial así determinado, en el marco de referencia de semejante ontología, resultará harto inverosímil un proyecto político igualitarista y socialmente emancipador. Es más, nos atreveríamos a decir que esa cosmovisión nietzscheana concuerda a la perfección (o en buena medida) con una sociedad máximamente individualista, organizada en torno a un laissez faire en el que

prevalece la más cruda competencia y, por ende, la victoria inapelable del más fuerte. Pero, además, puede localizarse en su pensamiento una incongruencia tremenda: si el movimiento obrero obtuviese una victoria política, ¿no sería tal acontecimiento un triunfo de la voluntad de poder de dicho movimiento? No, sentencia Nietzsche. Las clases populares solo pueden movilizar una «moral del esclavo», un ardid tramposo empleado por las naturalezas más débiles e inferiores. Es decir, los obreros, aunque coyunturalmente sublevados y victoriosos, serán siempre un rebaño vengativo; serán siempre una mugrienta horda espoleada por un sórdido resentimiento.

Veamos un séptimo motivo. Si hubiéramos de elegir un fundamento nuclear para sustentar nuestra lectura de Nietzsche, quizás este sería el elegido. La desigualdad y la explotación son realidades ineluctables e inmodificables, según creía. Los proyectos políticos de signo igualitarista solo podían ser valorados por él a través de unas dosis irreprimibles de odio y de desprecio. Esos miserables emancipadores, pensaba Nietzsche, no quieren comprender que la realidad última de la vida está tejida con unos mimbres inmodificables. La desigualdad, la explotación de unos a manos de otros, las relaciones de dominio… todas estas realidades jamás serán eliminadas, ni tan siquiera aliviadas o atenuadas. Pero no es únicamente que no puedan modificarse, toda vez que tales proyectos pretenden contravenir el curso natural de la vida y el orden último del mundo; es que, además, querer hacerlo es un síntoma inequívoco de enfermedad y decadencia, propio de los que chapotean en una moral «antivital». Nietzsche, en ese sentido, podría ser un perfecto ignorante en materia económica y sociológica (algo que no es del todo cierto), pero a partir de su ontología se desprendía indefectiblemente una cierta visión de lo que jamás podría ocurrir en el mundo político: la emancipación de los excluidos y empobrecidos, o el fin de la explotación de las masas trabajadoras. Son los predicadores de cierta moral de rebaño, los tumefactos «predicadores de la igualdad», sin embargo, los que han pretendido —con infinita ingenuidad y con alevosía malsana— modificar lo inmodificable.

El octavo motivo aparece ante nosotros cuando descubrimos, en toda su trayectoria biográfica e intelectual, un indisimulado

desprecio de lo colectivo. Lo comunitario suele aparecer con tintes muy negativos y sombríos en las reflexiones nietzscheanas: uniformidad de rebaño, gregarismo, falta de autenticidad o nivelación mediocre, entre otras muchas caracterizaciones. «Liberación del pueblo», «liberación de los oprimidos», «liberación de los trabajadores» o «liberación de las mujeres» son nociones que, en su visión, emergen como signos evidentes de borreguismo moralizante. Por el contrario, solo habrá una genuina liberación en la individuación extrema, en la singularización que consigue sobresalir por encima de la masa. El mensaje de Zaratustra no es para cualquiera; él no descendió de la montaña para hablar a todos los hombres. Solo unos pocos podrán recibir y asimilar sus palabras. El egoísmo, por otro lado, no es un rasgo meramente psicológico o antropológico, sino cósmico; todo lo real, o al menos todo lo vivo, se mueve de manera ineluctable hacia el incremento de la propia fuerza; pero ese movimiento siempre se sustancia en detrimento de las otras fuerzas que tiene a su alcance. Todo lo existente quiere medrar a expensas de lo circundante. El «empoderamiento liberador», en consecuencia, únicamente podrá ser individual; la autosuperación siempre será solipsista. Es cierto que en su juventud más «trágica» sí meditó sobre una forma de quebrar la individualidad, desde el arte. Lo dionisíaco es el nombre de un principio disgregador de todas las formas generadas por lo apolíneo; he ahí la única «liberación» columbrada por Nietzsche, esto es, romper con la frágil estabilidad de nuestra representación del mundo y adentrarse en una des-individuación paroxística y desmesurada, imaginando así una disolución del sujeto en «lo uno primordial». Esto último constituye el trasfondo abisal de la existencia, un devenir horrendo y sin forma en el que ya no operan los principios lógicos. Pero, desde semejante irracionalismo esteticista, difícilmente podría sostenerse o promoverse algún proyecto político con vocación de liberación colectiva.

El noveno motivo es harto elocuente, pues nos habla de su defensa de una moral biologizada y de una justicia naturalizada. Un biologismo con frecuencia explícito, y con atroces declaraciones muy próximas a la eugenesia, lo podremos hallar en algunas páginas nietzscheanas. Los «malogrados» deben perecer, sostuvo en diversas ocasiones. Pero estas hiperbólicas e inquietantes salvajadas no son lo más esencial. Lo determinante, toda vez que constituye un

hilo conductor sistemático del pensamiento nietzscheano, es lo siguiente: «bueno» es aquello que conviene al más fuerte, y los poderosos tienen derecho a dominar. Las jerarquías naturales no deben subvertirse o corregirse a través de algún «deber ser» moral, o a través de algún programa político igualitarista. El «curso natural» de las cosas no debe ser interrumpido, vaya. Defendía sin tapujos la pertinencia de la ley natural del más fuerte, en oposición a todas esas leyes artificiales (esto es, «antivitales») que solo habían sido pergeñadas para proteger a los débiles. Nietzsche sostuvo que esa legalidad artificiosa no era más que una vulgar «astucia de los impotentes». Cuando los muchos-débiles adquieren, de manera insidiosa, la capacidad de legislar, la natural jerarquía de los fuertes empieza a ser cuestionada y corroída. La isonomía, ideal democratizador por excelencia, representaba, en última instancia, una pérfida treta que los débiles e inferiores emplearon en todo momento para infamar a los de arriba; una añagaza destinada a desacreditar la jerarquización natural que sitúa a los hombres superiores en la cúspide, lugar que les corresponde por mor de su elevada fuerza y su grandeza. Pero ¿cómo no apelar, desde una perspectiva política emancipadora, a alguna suerte de «criterio de justica» que esté, de algún modo, por encima de ese brutal devenir al que bien podemos denominar «ley de la selva»? Nietzsche nos prohíbe semejante apelación —y nos escupe con odio si tratamos de hacerlo—.

El décimo motivo, por último, entroncaría con ese irracionalismo poetizante que no permite un acercamiento cognoscitivo al mundo. La «pulsión de verdad» ha quedado desenmascarada, por lo cual erigir una teoría crítica capaz de comprender de un modo racional el devenir histórico siempre supondría un despreciable residuo metafísico. ¿Cómo construir proyectos políticos emancipadores, en sentido colectivo, a partir de esa trituración de la verdad? Además, en ciertos momentos llegó a cuestionar el valor de la propia ciencia, toda vez que esta se mostraba —así decía— como una aliada del movimiento democratizador. En efecto, lo que Nietzsche más repudiaba del «optimismo cognoscitivo» socrático era también (y acaso principalmente) su destilación moral; esto es, aquella errada creencia en la presunta capacidad que tiene la razón humana para modificar y mejorar la realidad, desde un punto de vista ético-político. Pero, como hemos visto en el séptimo motivo, no se puede

modificar lo inmodificable.

¿Mereció la pena llegar hasta aquí? Eso pensamos, porque Nietzsche es la gran contrafigura, el colosal contrapunto; es un abismo peligroso, el atroz vértigo de la Modernidad. Se precisaba, de manera perentoria, su vivisección política. Tuvo sed de desierto y anheló gélidas soledades. Huyó de la vida pública y, en muchos momentos, se alejó incluso de sus más íntimos amigos. Se trataba de un errabundo con vocación de eremita, sí. Pero no debemos creer, como han pretendido demasiados, que su filosofía dinamitera y martilleante se desplegó al margen de la política y de lo político. Su pensamiento todavía resuena en Occidente como una onda expansiva inacabable e inextinguible. No obstante, y a tenor de las múltiples razones que aquí se han expuesto, resulta imposible conjugar «Nietzsche» y «emancipación política».

Información adicional

«Si las clases trabajadoras consiguen comprender que a través de la formación y de la virtud pueden hoy fácilmente superarnos, entonces será nuestro final.» Serían muchas las personas, con o sin formación filosófica, que jamás atribuiría tales palabras a Friedrich Nietzsche. ¿Qué gigantesco malentendido se ha urdido en torno a la figura de este fulgurante poeta-filósofo? Las lecturas de la obra nietzscheana hoy hegemónicas insisten, en primer lugar, en la imagen de un Nietzsche apolítico; lo político ocuparía, en su "sistema" de pensamiento, un lugar insignificante y secundario. En segundo lugar, se nos ha querido convencer de algo verdaderamente insólito: los elementos políticos presentes en su obra, así sean escasos, serían compatibles con discursos y praxis de orientación emancipatoria. Este ensayo combate de forma rotunda ambas tesis, tan consolidadas y aceptadas. Porque en Nietzsche sí hay una filosofía política perfectamente delimitada; sus ardientes reflexiones incidieron permanentemente en el campo de lo político. Ahora bien, su visión política constituía una formidable y colosal antítesis de cualquier pensamiento político de signo revolucionario, progresista o emancipador. Este libro ahonda en una dimensión del pensamiento nietzscheano por mucho tiempo tergiversada y silenciada: la dimensión política de su legado.

Nacido en 1983 (Guadalajara, España), JORGE POLO BLANCO es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente trabaja como docente e investigador en la Escuela Superior Politécnica del Litoral (Ecuador), donde dicta, entre otras, la asignatura Teoría de la Cultura. Ha publicado con anterioridad dos libros: Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo (2010) y La economía tiránica. Sociedad mercantilizada, dictadura financiera y soberanía popular (2015). Su principal línea de investigación ha sido la filosofía política moderna y contemporánea, pero también ha publicado trabajos en revistas científicas especializadas sobre indigenismo, extractivismo y

derechos de la naturaleza, teoría decolonial, populismo, feminismo o economía política.